This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

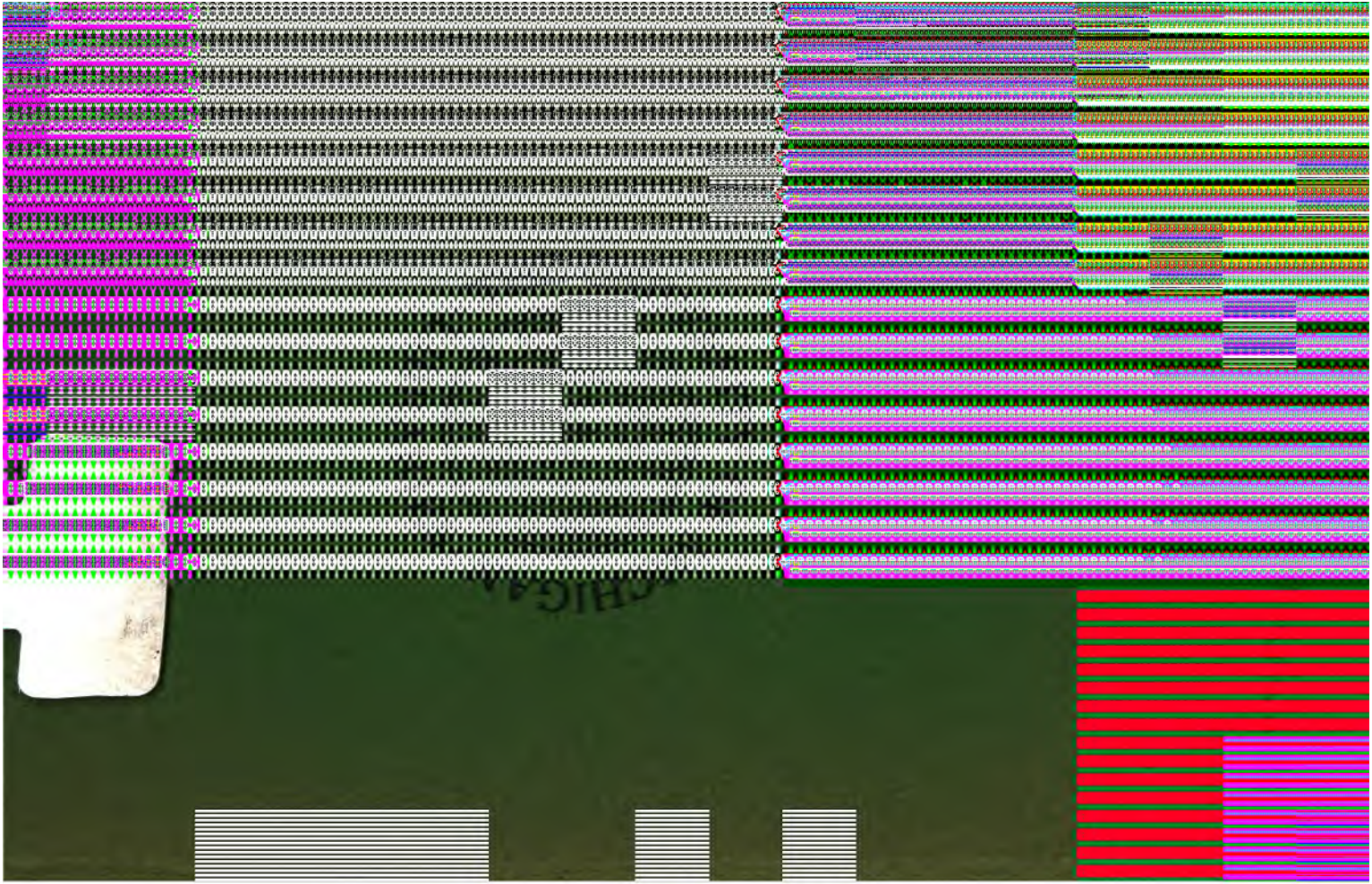
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

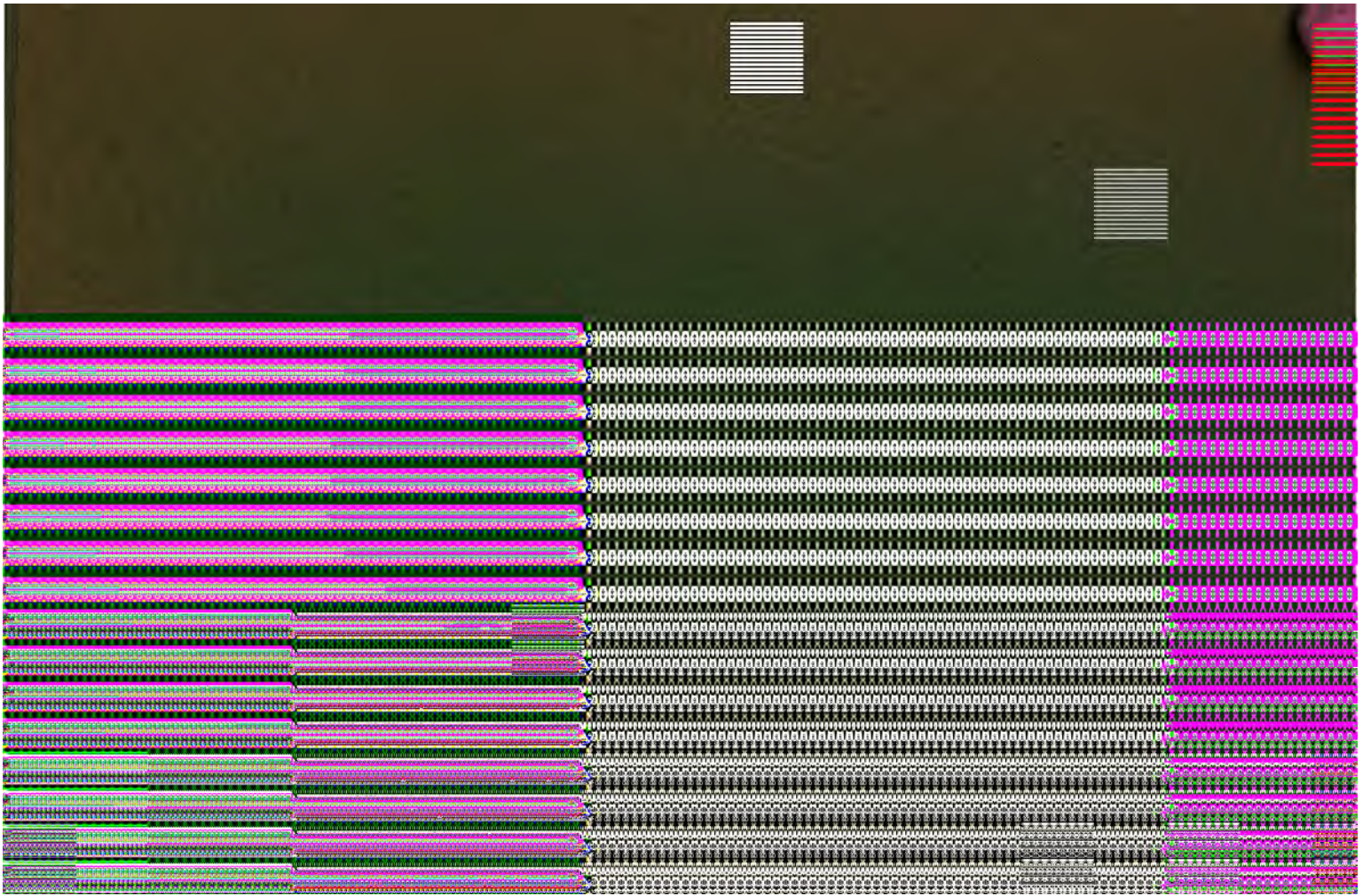
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

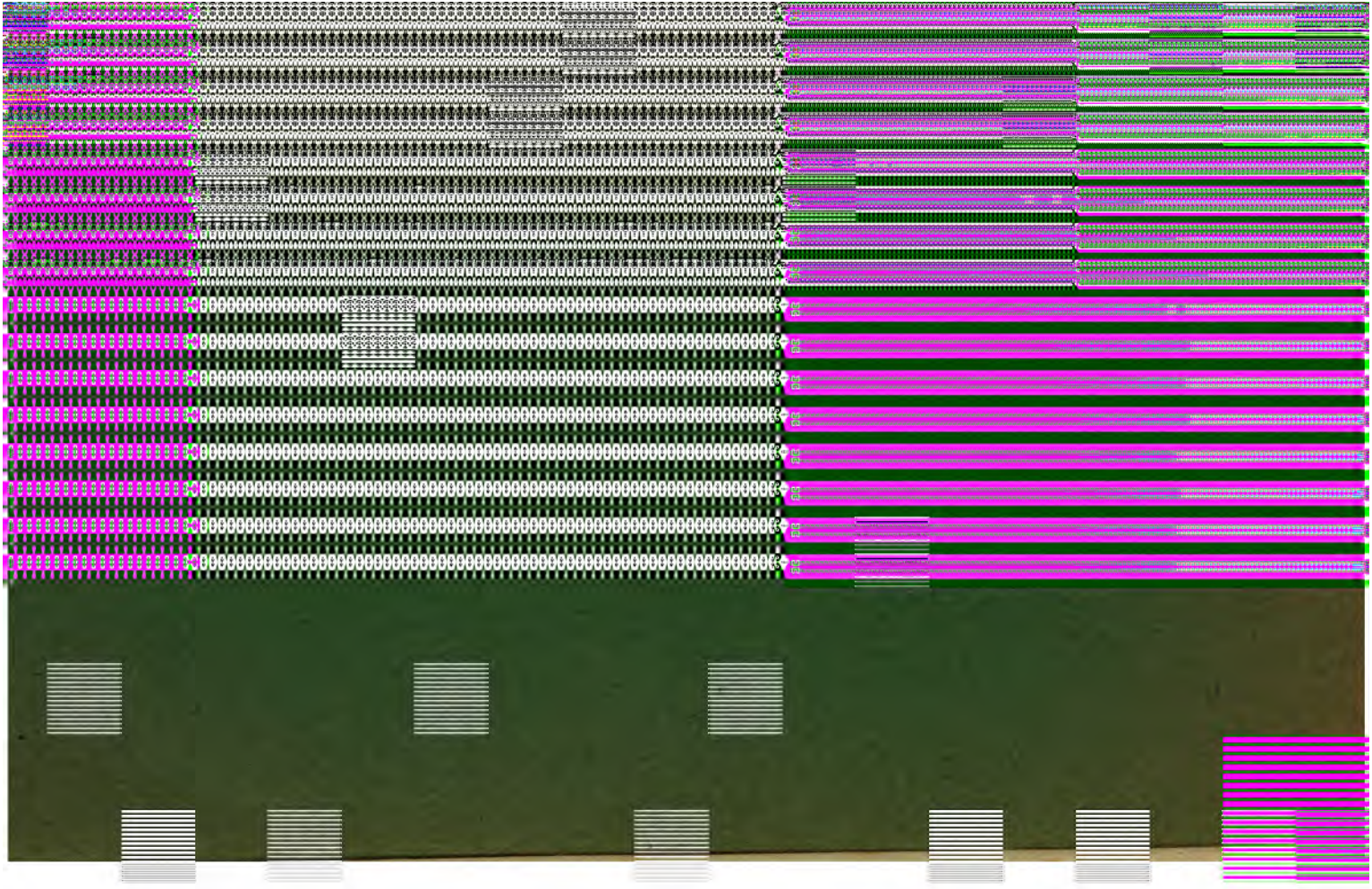
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.







Schriften des Grafen Hermann Keyserling

Das Gefüge der Welt

Versuch einer kritischen Philosophie

München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G.

Essai critique sur le Système du Monde

Das vorhergenannte Werk in französischer Ausgabe

Paris, Librairie Fischbacher

Unsterblichkeit

eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt

2. Aufl. München, J. F. Lehmann's Verlag

Individuum und Zeitgeist

Rede, gehalten zu Reval, am 15. Dezember 1908

Leipzig, Rudolf Hartmann

Entwickelungshemmungen

Ein Mahnwort an unsere Zeit

Leipzig, Fritz Eckardt Verlag

Schopenhauer als Verbilder

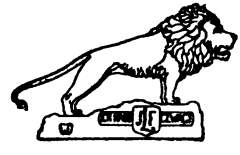
Leipzig, Fritz Eckardt Verlag

Hermann Graf Keyserling

✣ Prolegomena ✣ zur Naturphilosophie

Kein Phänomen erklärt sich an und aus sich selbst, nur viele zusammen überschaut, methodisch geordnet, geben zuletzt etwas, was für Theorie gelten könnte. Goethe.

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Kant.



München 1910 / J. F. Lehmann's Verlag

Q
175
.K445

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1910 by J. F. Lehmann, München

Der Fürſtin Herbert Bismarck

gewidmet

Vorrede

Der Vortragszyklus, den ich hiermit einer weiteren Öffentlichkeit übergebe, ist der Grundkonzeption und dem allgemeinen Rahmen nach der gleiche, den ich im November 1907 an der Freien Hochschule zu Hamburg abhielt. Und doch werden meine Zuhörer von dazumal, wenn sie diese Blätter zur Hand nehmen, im Gelesenen das Vernommene kaum wiedererkennen. Nicht allein, daß ich heute in der Lage bin, genau zu bestimmen und nachzuweisen, worauf ich vor drei Jahren nur hinweisen konnte, nicht allein, daß es mir nun möglich ist, wirklich zu sagen und auszusprechen, was ich damals nur meinte und sagen wollte: das Gesamtbild ist ein vollkommen anderes geworden, weil das, was meine Gedanken recht eigentlich hervortrieb und von innen her bestimmte, mir erst später vollkommen bewußt geworden ist und somit erst jetzt zum richtunggebenden Momente der Darstellung hat werden können, — ob es gleich von jeher die Seele des Ganzen war. In der

erſten Zeit der gewonnenen Klarheit, zugleich des Geblendetſeins durch das jüngſt erſchaute Licht, habe ich viele neue Pläne entworfen, viele neue Ausdrucksformen verſucht, denn mich dünkte, das Neue müſſe den alten Rahmen ſprengen. Nun bin ich aber doch zu dieſem zurückgekehrt. Es iſt das Eigentümliche eigenwüchſiger Geiſtesgebilde, daß ihr äußerer Ausdruck Notwendigkeit beſitzt, daß ſie, ſo wie ſie ſein ſollen, nur in einer Form ohne Vergewaltigung darzuſtellen ſind. Die Grundkonzeption zeichnet den Plan möglicher Entwicklung vor, und wie ein beſtimmter Keim nur zu beſtimmter Geſtalt erwachſen kann, ſo vermag auch eine Idee ihrem Schickſal nicht zu entrinnen: je freier ſie ſich entwickelt, deſto treuer erfüllt ſie zugleich das in ihr waltende Geſetz. So trage ich denn heute wieder vor, wie ich einſtmals zu Hamburg vortrug, im gleichen Stil, in der gleichen Stoff- und Zeiteinteilung, es ſind die gleichen Vorträge und ſind ſie doch wieder nicht, gleichwie das Kind im Manne zugleich erfüllt und aufgehoben erſcheint.

Der Sache nach iſt die Abſicht dieſes Buches die folgende: es ſoll die Grenzen des Gebietes beſtimmen, dem kritiſche Wiſſenſchaft gewachſen iſt, es ſoll den Sinn dieſer Grenzen feſtſtellen und deſſen, was jenſeits derſelben liegt. Es iſt ein höchſter Standpunkt möglich, der den erkennenden Menſchen im Zuſammenhang der Naturerſcheinungen begreift, deſſen Ausſicht umfaſſender iſt als die aller Standpunkte, die ſonſt aufgeſtellt und eingenommen werden können, und der doch nicht ſchlechter begründet iſt als derjenige des großen Kant. Aber von dieſer Höhe er-

weiſt es ſich zugleich mit vollendeter Deutlichkeit, daß der Geſichtskreis der Wiſſenſchaft begrenzt iſt. Das, was kritiſche Philoſophie oft genug unternommen hat: die ganze Wirklichkeit begreiflich zu machen, das kann ſie nicht zu Ende führen. Sie vermag jedoch Sinn und Grund ihrer Beſchränktheit deutlich zu machen, und damit weiſt ſie den Weg über die Grenzen hinaus.

Die Form meiner Darſtellung iſt bedingt durch meinen Wunſch, ſelbſtändigen Geiſtern beim Selbſtdenken behilflich zu ſein. Wiederholte Erfahrung hat mich gelehrt, daß die Maſſe des Stoffes die Aſſimilation der Subſtanz behindert, ſie hat mich ferner gelehrt, daß es möglich iſt, Verſtändnis vor dem Wiſſen einzuflößen. Aus der Materie an und für ſich iſt keine Frageſtellung zu gewinnen: daher nützt dem, der dieſe nicht zu finden weiß, das umfaſſendſte Wiſſen zu nichts, und wer ſolches zwar nicht ſelbſtändig vermag, aber doch einen aufgezeigten Geſichtspunkt zu erkennen fähig iſt, der wird ihn am ſchwerſten gerade dort auffaſſen, wo er bis ins Letzte ausgeführt erſcheint. Man muß ſchon eine Spur Kantiſchen Geiſtes beſitzen, um den Meiſter im Zuſammenhange der Kritiken vollkommen zu verſtehen, der bloß leidlich Befähigte verliert ob der Maſſe den Überblick, hätte Kant ſeine leitenden Ideen auf fünfzig Seiten auseinandergeſetzt, er wäre beſſer und ſchneller begriffen worden und hätte demzufolge auch ſchneller und entſcheidender gewirkt. Es iſt ein offenbarer Fehler, nicht nur werdenden, ſondern gerade ausgebildeten Geiſtern gegenüber, ungewohnte Betrachtungsarten zuerſt nicht als ſolche, ſondern in ihrer äußerſten

Anwendung vorzuweiſen. Nichts iſt ſeltener, als die Fähigkeit, die ſpezifiſche Problemſtellung eines Werkes zu erkennen, wer ein neues Prinzip, um es einzuführen, an der Geſamtheit des einzelnen demonſtriert, kann ſicher ſein, daß es auf Jahre hinaus unerkannt und unbegriffen bleibt. Denn der, welcher keinen eigenen Geſichtspunkt hat, wird ſofort von der Maſſe des Stoffes überwältigt und weiß weder aus noch ein, wer aber ſelbſt einen beſitzt, entbehrt gewöhnlich der Fähigkeit, einen anderen einzunehmen, ja eines anderen überhaupt nur gewahr zu werden. Deswegen empfiehlt es ſich für den, welcher wirken und fördern will, eine möglichſt knappe Darſtellungsart zu wählen, bei welcher die Grundgedanken und leitenden Ideen ſo plaſtiſch herausgearbeitet werden, daß auch der minder Scharfſichtige ſie bemerken muß. Hat er ſie nun wirklich bemerkt und aufgefaßt, dann verſchlägt es wenig, daß einzelnes ungeſagt und unberückſichtigt blieb, wie wichtig es an ſich immer ſei: denn nun kann er ſelbſt die Lücken ausfüllen, wer den Geſichtspunkt erſtiegen hat, beherrſcht deſſen ganze Ausſicht. Aus dieſem Grunde halte ich die Methode der äußerſten Konziſion auch in pädagogiſcher Hinſicht für zweckmäßiger als die übliche der breiten Erläuterung — förderlicher zum mindeſten auf dem Gebiete der höheren Philoſophie. Das urſprüngliche Begriffsvermögen unbefangener Geiſter iſt nämlich größer als allgemein angenommen wird, dieſe wiſſen oft einen Standpunkt zu würdigen, deſſen Horizont ſie nicht überſehen können, und Denkmethoden einzuſehen, deren Anwendung über ihre Kräfte geht, weil eben das,

was wahrhaft vernunftgemäß iſt, von ſelbſt und durch ſich ſelbſt überzeugt: es leuchtet ſo unmittelbar und ſo ſelbſtverſtändlich ein wie die Schönheit eines doriſchen Tempels. Die Evidenz des Vernunftgemäßen iſt aber, wie billig, deſto zwingender, je nackter und deutlicher es ſich offenbart. Wer nun eine Problemſtellung im bezeichneten unmittelbaren Sinne begriff, der faßte ſie nicht bloß äußerlich auf, dem bildete ſie ſich innerlich ein, ſo daß er hinfort verſtehen wird, was er noch gar nicht bedacht, und vorausſehen, wozu die Anhaltspunkte ihm zu fehlen ſcheinen. So hoffe ich denn, gerade deswegen im beſten Sinne produktiv zu wirken, weil ich die Hauptſachen ſehr deutlich ausſpreche, das Nebenſächliche jedoch nur leicht berühre, weil ich bloß das ausführe, was den Kern des Problems betrifft und mich durchaus an die entſcheidenden Züge halte. Man bedenke wohl: im Prinzip liegt alles einzelne beſchloſſen. Wer dieſes erſchöpfend zum Ausdruck bringt, der mag von aller Ausgeſtaltung abſehen und hat doch alles geſagt.

Rayküll, im September 1910.

Hermann Graf Keyſerling.

INHALT

Seite

Vorrede VII

Erſter Vortrag

Der kritiſche Geſichtspunkt 3

Zweiter Vortrag

Vernunft und Weltordnung 29

Dritter Vortrag

Die Erkenntniskritik als Zweig der Biologie 53

Vierter Vortrag

Naturgeſetze und Naturerſcheinungen 83

Fünfter Vortrag

Das Leben 107

Sechſter Vortrag

Vom Ideal des philoſophiſchen Denkens 143

Erſter Vortrag.

Der kritiſche Geſichtspunkt.

Man ſuche nur nichts hinter den Phänomenen: ſie ſelbſt ſind die Lehre. Goethe.

»Der Menſch iſt als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt geſetzt und mit ſolchen Organen begabt, daß er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle geſunden Menſchen haben die Überzeugung ihres Daſeins und eines Daſeienden um ſie her.« — Dieſe Erklärung Goethes wird jeder denkende Geiſt von Urteil und Überblick unterſchreiben müſſen: die Theorie der Unwirklichkeit dieſer Welt, die auf dem halben Wege zur Selbſtbeſinnung allerdings plauſibel genug erſcheint, und von den älteſten Zeiten bis auf den heutigen Tag ſo viele Verfechter gefunden hat, daß ſie in vieler Augen geradezu als Grundlehre des Idealismus gilt, hält einer gründlichen Prüfung und einer ausgereiften Kritik nicht ſtand. Wohl bezeichnet die gegebene Wirklichkeit keine logiſche Notwendigkeit, wohl ſind wir außerſtande,

die Objekte in ihrem Anſichſein, abgeſehen von ihrem Vorgeſtelltwerden, zu erfaſſen, wohl ſind uns nur Erſcheinungen zugänglich, deren Eigentümlichkeiten für uns durch unſere Erkenntnisformen bedingt ſind: aber aus dieſen Beſtimmungen folgt nie und nimmer, daß unſere Welt eine unwirkliche ſei. Vielmehr hat die kritiſche Lehre, daß unſere Welt Vorſtellung und deren Beſtandteile Phänomene ſind, genau den gleichen Sinn wie die Überzeugung des geſunden Menſchenverſtandes von der Wirklichkeit des Gegebenen. Schon Kant hat es richtig erkannt und ausdrücklich ausgeſprochen: die transzendentale Idealität ändert nichts an der empiriſchen Realität. Es gibt nämlich nichts, weder unter den Gegenſtänden noch unter den Gedankendingen, was nicht zur Vorſtellungswelt gehörte, was für mich da ſein ſoll, muß mir bewußt geworden ſein, und das Bewußtſein kennt nur Erſcheinendes. Deswegen kann es nicht gelingen, ſolange man bei der Sache bleibt und nach Erkenntnis des Wirklichen ſtrebt, Erſcheinendes von Nichterſcheinendem abzuleiten. Denken mag ich freilich was ich will, wenn ich die Welt als Schleier des Nichts oder als trügeriſches Gewand der Univerſalien zu definieren Luſt verſpüre, ſo bleibt mir das unbenommen, nur ſtellen derartige Theorien keine Erkenntniſſe dar, da ſie, als willkürliche Verknüpfungen freigeſetzter Begriffe, von aller Gegebenheit unabhängig ſind und die Welt, in welcher wir faktiſch leben, nicht berühren. Es iſt recht eigentlich ſinnlos, von einem Weltbegriffe, der außer Zuſammenhang mit der Erfahrung gewonnen wurde, auszuſagen, daß er »richtig« ſei, er liegt

außerhalb des Rahmens des Erweisbaren, und was dem Kriterium der Richtigkeit nicht unterliegt, kann alles ſein, nur keine wiſſenſchaftliche Erkenntnis. Bleiben wir nun bei der Art des Philoſophierens, deren Ergebniſſe richtig oder falſch ſein können, ſo gelangen wir, was wir auch unternehmen mögen, zu keinem Jenſeits der Vorſtellungswelt. Alle früheren Verſuche, hinter die Erſcheinungen zu blicken, ſind geſcheitert und allen künftigen ſteht das gleiche Schickſal bevor. Schopenhauers Lehre z. B., die äußere Natur ſei ein bloßes Gehirnphänomen, wird durch die einfache Überlegung *ad abſurdum* geführt, daß dieſes weltenſchaffende Gehirn ein Teil ebendieſer Außenwelt iſt, als deren Realgrund daher nicht angenommen werden darf, und ſeine Doktrin, einzig wirklich ſei der Wille, wie er die Grundlage des Selbſtbewußtſeins bildet, ſchlägt der handgreiflichen Tatſache ins Geſicht, daß dieſe Grundlage des Selbſtbewußtſeins ein empiriſches Phänomen gleich allen anderen iſt. Schopenhauers Willensmetaphyſik bedeutet das fragwürdige Unternehmen, aus einer gegebenen Erſcheinung, deren Wirklichkeit dekretiert wird, alle übrigen Gegebenheiten, die genau der gleichen Sphäre angehören aber ſämtlich unwirklich ſein ſollen, abzuleiten, ſein Illuſionismus fällt daher in ſich ſelbſt zuſammen. Und das gleiche gilt von jeder anderen Metaphyſik, die aus einem auserwählten Wirklichen heraus die ſonſtige Wirklichkeit zu konſtruieren, oder von jenem her über den abſoluten Charakter dieſer zu entſcheiden unternimmt. Es iſt ganz unmöglich, auf dem Wege der Introſpektion zu nicht-phänomenalen Vorausſetzungen zu gelangen, es iſt ein ver-

zweifeltes Beginnen, von einer metaphyſiſchen Wirklichkeit her die Unwirklichkeit der Erſcheinungswelt dartun zu wollen[1]). Und mit den nicht-metaphyſiſchen Weltanſchauungen, welche zwar von einem nicht-phänomenalen Subſtrate der Phänomene nichts wiſſen wollen, gleichwohl aber die Phänomenalität als Subjektivität verſtehen, alſo im objektiven Verſtande als Unwirklichkeit, iſt es nicht beſſer beſtellt. Denn dieſe enden, wenn ſie konſequent ſind, entweder bei der abſurden Poſition des Solipſismus, oder aber bei jener Kosmologie abenteuerlichſter Art, welche die objektive Welt aus ſubjektiven Empfindungen aufzubauen unternimmt. Durch letztere iſt augenſcheinlich gar nichts für die Erkenntnis gewonnen, da ſie die empiriſche Wirklichkeit wohl unbeanſtandet ſtehen läßt, aber auf eine Weiſe erklärt, die jedes Verſtändnis ausſchließt: wie ſoll man zum Begriffe einer Gegebenheit gelangen, wenn man ſie zuerſt als objektiv exiſtent vorausſetzt, dann aber als ſubjektive Spiegelung definiert, die Ding an ſich wäre[2]), und keinerlei

[1]) Dieſe Erkenntnis bricht ſich jetzt allenthalben und auf den verſchiedenſten Wegen Bahn: die Pragmatiſten in England und Amerika, Henri Bergſon in Paris und in Deutſchland, vor allem Riehl und Rickert, begegnen ſich, bei aller ſonſtigen Divergenz, in ihrer Anerkennung. Am tiefſten hat den wahren Zuſammenhang bisher wohl Bergſon erfaßt, während es Rickert zugeſtanden werden muß, daß er auf den erſten 80 Seiten ſeines *Gegenſtandes der Erkenntnis* Gedankengänge, die zum gleichen Ziel führen, in einer Weiſe durchgeführt hat, welche an Klarheit und methodiſcher Folgerichtigkeit nicht leicht übertroffen werden dürfte.

[2]) Ganz konſequent in dieſer Auffaſſung iſt meines Wiſſens nur W. K. Clifford geweſen, deſſen (deutſch bei I. A. Barth in Leipzig

Geſpiegeltem entſpräche? Es iſt eben unſinnig, die objektive Unwirklichkeit der Erſcheinungen zu behaupten, da Erſcheinungen das einzige ſind, was ſich im Bewußtein überhaupt nachweiſen läßt und die bloße Tatſache eines Bewußtſeins, die jeder Denkende wohl oder übel vorausſetzen muß, an das Daſein eines Bewußtwerdenden gebunden iſt, die Wirklichkeit der Phänomene haben wir, wie wir uns auch ſtellen, wie immer wir ſie deuten mögen, vorauszuſetzen. Dieſe phänomenale Wirklichkeit, die einzige, die uns auf dem Wege der Erfahrung zugänglich iſt, umfaßt aber die geſamte Vorſtellungswelt. Sie umfaßt die Gegenſtände, die wir ſinnlich wahrnehmen, die Begriffe, die wir an ihnen bilden, die freien Schöpfungen der Phantaſie. Es beſteht für die allgemeine Phänomenologie, für die Wiſſenſchaft vom Daſeienden überhaupt, kein prinzipieller Unterſchied zwiſchen phyſiſchen und pſychiſchen Erſcheinungen, zwiſchen objektiv nachweisbaren Gegenſtänden und ſubjektiven Trugbildern, alles, was es gibt, iſt ihr im gleichen Sinne Phänomen und folglich im gleichen Sinne wirklich. Wer etwa Ideen für ein minder Wirkliches halten ſollte als die Kräfte der anorganiſchen Natur, der überlege doch einmal, worin denn überhaupt »Wirklichkeit« ſich äußert: ſie äußert ſich in der Wirkung oder, allgemeiner, der Wirkungsfähigkeit. Und da erſcheint es denn doch mehr als bedenklich, den Ideen Jeſu Chriſti oder

erſchienene) Abhandlung *Von der Natur der Dinge an ſich* aus dieſem Grunde leſenswert iſt. Aber denkt man gewiſſe Gedankengänge Ernſt Machs zu Ende, ſo gelangt man notwendig zur gleichen Geſamtanſicht.

Buddhas eine geringere »Wirklichkeit« zuzuerkennen als der Schwere oder dem osmotiſchen Druck. Wenn etwas im höchſten Sinne wirklich iſt, dann ſind es geiſtige Mächte, denn dieſe vermögen die Welt nicht bloß feſtzuhalten, ſondern auch vorwärtszubewegen, ſie bringen Neues hervor. Freilich ſetzt die Wirkung von Ideen aufnahmefähige Geiſter voraus, wo dieſe fehlen, dort vermögen ſie nichts: aber ganz im gleichen Sinne iſt das Licht ſeiner ſpezifiſchen Exiſtenz nach an ſehende Augen gebunden und der Akkord an ein hörendes Ohr. Gedanken und Gefühle, Einbildungen und Wollungen ſind genau ſo reelle Wirklichkeiten wie die Gegenſtände, die wir betaſten können, denn ſie ſind als Tatſachen wirkſam, ſind nachzuweiſen und abzuleiten. Wir dürfen alſo ſagen: Phänomen iſt alles oder nichts, und Phänomenalität iſt gleichbedeutend mit empiriſcher Wirklichkeit.

Daher kann es niemals und nirgends des Forſchers Aufgabe ſein, das Wirkliche aus dem Schein herauszulöſen — er weiß nichts von unwirklichen Erſcheinungen, ſein Problem iſt einzig die Feſtſtellung des Tatbeſtandes und deſſen erſchöpfende begriffliche Faſſung. Dieſe Feſtſtellung iſt nun freilich weniger einfach als es den Anſchein hat, und der Begriff iſt nicht ohne weiteres zu gewinnen. Eine Tatſache ſteht erſt in dem Augenblicke feſt, wo ſie nach Umfang und Charakter beſtimmt wurde, und ſie iſt erſt begriffen, wenn ſie im Zuſammenhang überſehen werden kann. Hieraus ergibt ſich die Notwendigkeit als gültig vorausgeſetzter Beſtimmungsmethoden und eines zu ſchaffenden Syſtems, das den Zuſammenhang der Phänomene deutlich macht. Ein

Geſpenſt z. B. iſt gewiß nichts Unwirkliches, ſeine Wirklichkeit, im Falle es jemandem erſchien, ſetzt der Forſcher unbedingt voraus. Um jedoch feſtzuſtellen, ob es tatſächlich geſehen wurde, wird er Unterſuchungen anſtellen, von denen er vorausſetzt, daß ſie die Frage entſcheiden können, und um den Tatbeſtand zu begreifen, wird er ein Syſtem erſinnen, das den Zuſammenhang der möglichen Realität des Geſpenſtes mit allen ſonſtigen Realitäten zu überblicken geſtattet. Im vorliegenden Falle wird er zwiſchen der Wirklichkeit im Sinne des pſychologiſchen Erlebniſſes und der Wirklichkeit im Sinne der äußeren, objektiv feſtzuſtellenden Natur unterſcheiden und wahrſcheinlich zur Entſcheidung gelangen, daß das Geſpenſt nur im erſteren Sinne wirklich iſt, im Rahmen der Natur hingegen keinen Platz findet und folglich als Halluzination zu begreifen iſt. Ohne ein Syſtem ſolcher Art iſt überhaupt kein Begriff zu gewinnen, es ſind aber unendlich viele Syſteme möglich, die im gleichen Sinne anwendbar ſind, und ſich nur durch den Grad ihrer Zweckmäßigkeit dem Werte nach unterſcheiden. Das elementarſte von allen iſt das auf äußeren Merkmalen fußende, das Syſtem als vollſtändiger Katalog, ein rein ſtatiſches Gebilde, das nur den aktuellen Tatbeſtand umrahmt und nichts von deſſen Geſetzen zum Ausdruck bringt. Die Zweckmäßigkeit eines ſolchen iſt überaus gering, in mnemotechniſcher Hinſicht höchſtens kann es nützen, es ſpielt daher in der Wiſſenſchaft kaum eine Rolle. Nur dynamiſche Syſteme, d. h. ſolche, welche die allgemeinen und konſtanten Beziehungen zwiſchen verſchiedenen und wechſelnden Erſcheinungen feſthalten und

womöglich einen augenblicklichen vollſtändigen Überblick über alles nur mögliche Geſchehen innerhalb aller konſtruierbarer Räume und zu allen erdenklichen Zeiten geſtatten, entſprechen wirklich den Anforderungen der Forſchung. So hat ſich die am weiteſten vorgeſchrittene Naturwiſſenſchaft, die Phyſik, über das Konkrete ſchon vollſtändig erhoben und arbeitet ausſchließlich mit abſtrahierten Beziehungen zwiſchen Symbolen, die ihrerſeits nicht für Gegenſtände, ſondern für Relationen ſtehen. Aber dieſe Vereinfachungen, Verdichtungen und Zurückführungen führen doch nirgends aus dem Rahmen der urſprünglichen Gegebenheit in eine andere Welt hinaus: kein Begriff der Phyſik, ſo abſtrakt er auch ſei, entſpricht einer nichtphänomenalen Wirklichkeit. Atome, Elektronen, Ätherwirbel, unſichtbare Maſſen und Bewegungen, ſoweit es ſolche gibt und ſie nicht willkürliche Hilfsannahmen der Wiſſenſchaft bedeuten, ſind Naturerſcheinungen und weiter nichts, ſie ſind genau ſo wirklich und genau im gleichen Sinne wie die zuſammengeſetzten Phänomene, durch deren Analyſe ſie entdeckt wurden[1]. Freilich gehören viele Annahmen der Phyſik nicht in die Sphäre der objektiven Wirklichkeit: es ſind Werkzeuge der Forſchung, Hilfsmittel, Erkenntnisſchemen, ſolche Weſenheiten ſind »wirklich« nur als Geiſtesgebilde, das ſie anerkennende Bewußtſein iſt ihr Seinsgrund und ihr einzigſtes Gebiet, in den

[1] Zu beſſerem Verſtändnis dieſer Stelle wären Hans Drieſch' *Naturbegriffe und Natururteile* (Leipzig, Verlag von W. Engelmann, 1904) nachzuleſen, in welchen verwandte Gedanken des längeren ausgeführt ſind.

Rahmen der objektiv zu erforſchenden Natur gehören ſie nicht hinein. Aber dies bedeutet offenbar nicht, daß ſie keine Erſcheinungen wären, ſondern daß ſie in engerem Sinne Erſcheinungen ſind als die Phänomene, zu deren Bewältigung ſie dienen. Phänomenologie überhaupt bleibt die Wiſſenſchaft unter allen Umſtänden, aus dem Umkreis der Phänomene hinauszuführen geht über ihre Kraft. Goethe hat der Forſchung im allgemeinen einen Wahlſpruch gegeben, den jeder einzelne Forſcher zu dem ſeinigen machen ſollte, denn ein beſſerer läßt ſich nicht ausdenken. Er lautet: »Man ſuche nur nichts hinter den Phänomenen: ſie ſelbſt ſind die Lehre.«

Die Phänomenologie kann nun naiv oder kritiſch ſein, und letzteres in verſchiedenem Grade und Umfange. Naiv iſt ſie, inſofern ſie bei der bloßen Feſtſtellung des Tatbeſtandes Genüge findet, ohne nach deſſen Sinne zu fragen, kritiſch, ſoweit ſie auf Sinn und Stellung der Phänomene Rückſicht nimmt und das Einzelne im Zuſammenhange betrachtet. Naiv iſt jede Einzelwiſſenſchaft als Spezialdiſziplin, da ſie den Ausſchnitt der Wirklichkeit, der ihr Forſchungsobjekt iſt, *tel quel* hinnimmt und ſeine Stellung im Geſamtbilde der Natur nicht in Frage ſtellt, innerhalb dieſes Ausſchnitts aber verfährt ſie kritiſch, indem ſie nämlich den Zuſammenhang der Phänomene und ihre Ordnung feſtzuſtellen und zu entwirren unternimmt. So iſt die Pſychologie *qua* Pſychologie naiv, denn ſie läßt die Stellung der pſychiſchen Erſcheinungen innerhalb der Totalität des Gegebenen außer acht, kritiſch hingegen auf ihrem abgegrenzten Gebiete, inſofern als ſie

eine Halluzination z. B. von einem äußeren Eindruck unterſcheidet. Es liegt nun auf der Hand, daß eine allgemeine Phänomenologie überhaupt nur inſofern von Wert ſein kann, als ſie kritiſch iſt, da hier das Spezialgebiet, welches vorausgeſetzt wird, eben die Totalität als ſolche iſt, und die Spezialaufgabe darin beſteht, den Zuſammenhang ſämtlicher Phänomene zu begreifen. Und hieraus ergibt ſich ſofort und als erſtes die Notwendigkeit einer Kritik der Vernunft. Es beſteht nämlich ein überaus merkwürdiges Verhältnis zwiſchen den Dingen und der Art, wie ſie uns begreiflich werden. Aus der ſcheinbar unverfänglichen Tatſache, daß wir nicht vermittelſt der Dinge ſelbſt, ſondern vermittelſt menſchlicher Symbole, der Begriffe, denken, ergeben ſich Erſcheinungen wunderlichſter Art[1]: zum wiſſenſchaftlichen Verſtändnis der Natur, die als ſolche, in ihrem Daſein und Soſein, jedem Kinde ohne Umwege gegeben iſt, ſieht der Verſtand ſich genötigt, von Grundſätzen auszugehen, deren Gültigkeit aus der Erfahrung nicht erſchloſſen werden kann, Hypotheſen aufzuſtellen, deren Verifikation meiſt unmöglich iſt, und mit Weſenheiten als mit Wirklichkeiten zu operieren, die in der Gegebenheit unmittelbar nicht nachzuweiſen ſind. Es iſt aus der Erfahrung nicht zu erweiſen, daß die Subſtanz ſich erhält, daß die Frage nach

[1] Es ſei an dieſer Stelle auf intereſſante Unterſuchungen des Phyſikers Baron Heinrich Rauſch von Traubenberg über die Art und die Grenzen phyſikaliſcher Begreiflichkeit hingewieſen, die 1911 unter dem Titel *Über die Grundlagen eines vorſtellbaren phyſikaliſchen Weltbildes* erſcheinen werden.

der Urſache überall berechtigt iſt, daß zwei mal zwei vier und nicht fünf ergeben müſſen, es läßt ſich nicht entſcheiden, ob es einen Äther wirklich gibt, um ſo mehr als ſeine poſtulierten Eigenſchaften nicht zum geringſten Teil gedankliche Abſurda ſind[1]), es iſt bei aller Phantaſie nicht zu verſtehen, wie die vielfache Natur aus einfachen Ureinheiten beſtehen, das heißt alſo, wie Ungleichartiges aus der Summierung gleichartiger Teile zuſtandekommen ſoll. Und doch wäre ohne unerweisbare Grundſätze überhaupt keine Erfahrung möglich, ohne Ätherhypotheſe keine befriedigende Lichttheorie und ohne Atomiſtik kein handliches Naturſyſtem. Es iſt alſo möglich, auf Grund eines unerweislichen Allgemeinen alles Beſondere zu erweiſen, durch Erdachtes das Gegebene zu erklären, in der Fiktion die Wirklichkeit zu antizipieren. Wie wenig die Begriffe der Wiſſenſchaft mit dem Gegebenen gemein haben, wie willkürlich und ſchlecht fundiert ſie immer ſcheinen mögen: ſobald wir die Reſultate ins Auge faſſen, müſſen wir zugeben, daß ihre Annahme berechtigt war — denn die Ergebniſſe des Denkens ſtimmen mit den Daten der Erfahrung überein. Unter dieſen Umſtänden iſt es jedenfalls das erſte und wichtigſte Problem der allgemeinen Phänomenologie, zu erforſchen und feſtzuſtellen, wie ſich die Gedanken zu den Dingen verhalten. Denn da unſer Weltverſtändnis auf Begriffen fußt, und dieſe mit den Gegenſtänden nicht identiſch ſind, ſo hängt der Sinn jeder Theorie überhaupt von dem Sinne der Begriffe ab. Wie

[1]) Man vergleiche hierzu mein *Gefüge der Welt* (München, F. Bruckmann 1906 S. 22 ff.)

verhält ſich die Wiſſenſchaft der Phänomene zum Inbegriff der Phänomene? Denn auch die Theorie iſt ein wirkliches Phänomen. — Dieſe grundlegende Frage entſcheidet die Kritik des Erkenntnisvermögens. Dieſe bekümmert ſich, kurz geſagt, nicht um die Ergebniſſe, ſondern um die Vorausſetzungen möglicher Wiſſenſchaft.

Wichtig iſt es nun, zu begreifen, daß der Standpunkt der Vernunftkritik keiner anderen Sphäre angehört als der des exakten Naturforſchers. Er unterſcheidet ſich von dem letzteren allein durch ſeine Höhenlage, durch die Weite des Gebietes, das er beherrſcht. Er überſieht nicht allein die Außenwelt, wie ſie dem Menſchen erſcheint, er überſchaut noch dazu den erkennenden Menſchen im Zuſammenhang mit ihr. Unter den objektiven Beziehungen, die in der Wirklichkeit gelten, begreift der kritiſche Philoſoph die Beziehung zwiſchen Weltall und Menſchengeiſt mit hinein. Dieſe aber ſtellt er auf genau dem gleichen Wege feſt, wie der Experimentator ein phyſikaliſches Phänomen, und genau im gleichen Sinne wie dieſer, erſinnt er die deutende Theorie. Unter Philoſophen iſt Kant als erſter ein kritiſcher Forſcher geweſen, er als erſter hat nicht durch metaphyſiſche Dekrete, ſondern auf dem Wege exakter Analyſe ſeine Ergebniſſe gewonnen, und ſein Scharfſinn war ſo groß, daß die Grundlagen ſeiner Theorie noch heute unerſchüttert feſtſtehen. Dieſe Grundlagen ſind die folgenden: unſere Welt iſt Vorſtellung, von den Erkenntnisformen bedingt und geſtaltet, die Anſchauungsformen und Denkkategorien ſind Bedingungen, die Begriffe und Ideen Inſtrumente der Erkenntnis, ſie bedeuten

keine extraphänomenalen Realitäten irgendwelcher Art, ſondern Rahmen, in welche wir die Wirklichkeit einordnen müſſen, ſofern wir ſie verſtehen wollen. Ohne Erkenntnisſchemen, die menſchlichen Urſprungs ſind, iſt begriffliche Erkenntnis *par définition* unmöglich[1]). — Auf dieſe Weiſe erklärt ſich das paradoxe Verhältnis, das jeden aufmerkſamen Forſcher ſtutzig machen muß — das Verhältnis, daß die Wiſſenſchaft nicht zum geringſten Teil mit Begriffen operiert, deren Naturgemäßheit fragwürdig bleibt, ja daß ſie oft dank Symbolen, die an ſich ſelbſt nicht zu verſtehen und kaum zu denken ſind, zu richtigen und verſtändlichen Ergebniſſen gelangt: da Begriffe Werkzeuge ſind, da ſie nur für ein Verhältnis des Geiſtes zu den Dingen ſtehen, ſo können ſie ſogar, unbeſchadet ihrer Brauchbarkeit, an ſich ſelbſt des Sinnes entbehren.

Nimmt die Kantiſche Grunderkenntnis, an welcher nicht zu rütteln iſt, den Ergebniſſen der Naturforſchung irgend etwas von ihrem Wahrheitswert? Durchaus nicht, ſie berichtigt bloß deren Sinn, naive Erkenntniſſe formt ſie zu kritiſchen um. Die Vernunftkritik gehört mit in den Rahmen der allgemeinen kritiſchen Phänomenologie hinein, ſie ſtellt

[1]) Hier und in allem folgenden halte ich mich an den Geiſt und nicht an den Buchſtaben der Kantiſchen Kritik, dies ſei an dieſer Stelle ein für alle Male ausgeſprochen. Es iſt, wo es ſich um wahrhaft große Gedanken handelt, nicht nur ungerecht, bei durch das Zeitalter bedingten und inſofern gewiſſermaßen unperſönlichen Irrtümern zu verweilen, ſondern vor allen Dingen zwecklos und ſchädlich, da für uns Lebende nur das Poſitive in Betracht kommt und anhaltende Betrachtung des Unzulänglichen die Auffaſſung des Wahren beeinträchtigt.

den Zuſammenhang zwiſchen verſchiedenen Arten des Erſcheinenden feſt, ſie leiſtet alſo, was jede kritiſche Unterſuchung im Reiche der Natur zu leiſten hat und kann nicht mehr zuſtande bringen. Es iſt nicht wahr, daß die Erkenntniskritik den übrigen Wiſſenſchaften zugrunde läge und daher über deren Wahrheiten zu entſcheiden hätte — mit ihnen allen gehört ſie einer Sphäre an. Ob Kant ſich über dieſen Punkt ganz klar geweſen iſt, läßt ſich ſchwer mit Sicherheit entſcheiden, ſeine Äußerungen ſind vielfach mißverſtändlich, gewiß iſt, daß ſeine Nachfolger die Hauptſache meiſt nicht begriffen und daher die kritiſche Philoſophie zu einer Irrlehre verbildet haben, die noch heute das Denken ſteriliſiert. Mit ſeltenen Ausnahmen behaupten nämlich alle Kantianer, zu welcher ſpeziellen Sekte ſie ſich auch bekennen mögen, die Kritik lehre den reinmenſchlichen Urſprung der Erſcheinungswelt und mithin deren objektive Unwirklichkeit. Selbſt wenn die Welt tatſächlich unwirklich wäre — keine Kritik der Welt vermöchte dies zu beweiſen: ſie ſetzt ja die Erfahrungswelt voraus, und aus der realen Vorausſetzung einer Sache deren Nicht-Exiſtenz zu folgern, iſt ein unſinniges, ſelbſtmörderiſches Unterfangen. Wie ſollte es gelingen, vermittelſt ſpezieller Phänomene über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit aller Phänomene überhaupt, in welche jene offenbar als Teile hineingehören, ein Urteil zu fällen? Wie ſollte es möglich ſein, aus Mitteln der Vernunft die Vernunft ſelbſt und die allgemeine Gegebenheit auf eine beſondere dem Daſein nach zu begründen? Denkbar wäre dies nur in dem einen Falle, daß es eine aprioriſche,

von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis a r t gäbe, eine intellektuale Anſchauung, die außerhalb des Rahmens der Erſcheinungen wirkſam wäre und letztere aus ſich ſelbſt hervorzuzaubern vermöchte. Aber eine intellektuale Anſchauung gibt es nicht und es gibt keine aprioriſche Erkenntnismethode [1]. Dies ſteht heute unwiderleglich feſt. Wer unabhängig von der Erfahrung Erkenntnis zu gewinnen glaubt, der weiß nicht zu beobachten und täuſcht ſich über den Sinn ſeines Vorgehens [2]. In dieſem Zuſammenhang haben Fichte, Schelling und zum Teil auch Hegel ſich ſelber mißverſtanden. Kant iſt nun in Wahrheit nicht anders verfahren als jeder exakte Naturforſcher: er hat den Zuſammenhang des Gegebenen zu entwirren und zu begreifen verſucht, von den Reſultaten hat er auf die bedingende Urſache geſchloſſen, ſeine Methode war eine regreſſive [3]. Kants Frageſtellung iſt im Prinzip die fol-

[1] Leſern, die auf dieſem Erkenntnisgebiete nicht ganz zu Hauſe ſein ſollten, iſt außer den klaſſiſchen Stellen über die Frage der intellektualen Anſchauung bei Kant und Fries und den aufklärenden Auseinanderſetzungen Windelbands in ſeinen geſchichtsphiloſophiſchen Schriften das gefällige Buch Leopold Zieglers *Der abendländiſche Rationalismus und der Eros* (Jena, Eugen Diederichs, 1905) zur Lektüre zu empfehlen.

[2] Über dieſen Punkt kenne ich nichts Leſenswerteres als die kleine Schrift von Jacob Friedrich Fries *Reinhold, Fichte und Schelling* — wohl das Beſte, was Fries überhaupt geſchrieben hat. Dieſes Büchlein, das ſeit 1803 nicht wieder aufgelegt worden iſt, verdiente eine Neuausgabe, welche der Frieſchen Schule hiermit angelegentlichſt empfohlen ſei.

[3] Dieſes hat der Hauptſache nach ſchon Fries eingeſehen, treffendes über dieſelbe Frage hat neuerdings Leonard Nelſon vorgebracht. Vgl. deſſ. Werk *Über das ſog. Erkenntnisproblem* (Göttingen 1908).

gende: vorausgeſetzt, daß die Naturwiſſenſchaften wirkliche Erkenntniſſe vermitteln, wie iſt dieſe Wirklichkeit zu verſtehen? Vorausgeſetzt, daß es einen Zuſammenhang des Wirklichen gibt, welchen Sinn kann dieſer Zuſammenhang wohl haben? Kants Kritik hat mit Metaphyſik nichts zu tun: ſowohl der Vorausſetzung als der Methode als den Ergebniſſen nach bleibt ſie ſtreng im Bereiche der Phänomene. Allerdings hat Kant Erkenntniſſe beſonderer Art entdeckt, die nicht aus der Erfahrung ſtammen, ſondern dieſer vielmehr zugrunde liegen — und dieſe Erkenntniſſe hat er ⟨leider!⟩ mit dem Adjektiv »aprioriſch« belaſtet. Aber feſtgeſtellt hat er ſie nicht auf aprioriſchem Wege, ſondern an der Hand der Erfahrung, durch rückwärts greifendes Experimentieren, und ihr Sinn iſt nicht der, daß ſie außerhalb des Rahmens der erforſchbaren Natur belegen wären, ſondern der, daß ſie nicht in der äußeren Natur, ſondern in der des Menſchen ihren Grund haben. Es kann nicht oft genug wiederholt werden: die Bedeutung, die ihr meiſtens zuerkannt wird, hat die Vernunftkritik nicht. Es iſt nicht ihr Beruf, die phänomenale Wirklichkeit zu begründen, was auf keine Weiſe möglich wäre, ſie hat nur das eine zu leiſten, die Stellung des Erkenntnisprozeſſes innerhalb dieſer Wirklichkeit zu beſtimmen. Freilich muß ſie dem erkennenden Menſchen die Grundwiſſenſchaft bedeuten, aber dieſes bloß aus Gründen der Perſpektive: da ſeine Grundeigenſchaften die Mittel ſind, durch die allein er zur Welt in Beziehung tritt, da ſie die unerläßlichen Bedingungen ſeines Erkennens bezeichnen, ſo kann er von ihnen nicht abſehen. Sie müſſen ihm als

letzte Inſtanzen erſcheinen. Aber im abſoluten Verſtande des Wortes iſt die Vernunftkritik keine Grundwiſſenſchaft, ſie iſt eine Diſziplin unter anderen. Gleich jeder anderen kritiſchen Wiſſenſchaft, beſtimmt ſie das Verhältnis zweier Arten der Wirklichkeit zu einander, und Vorausſetzung ſowohl als Charakter und Methode hat ſie mit allen gemein.

Die Kantiſche Philoſophie iſt eine Weltanſchauung der menſchlichen Perſpektive. Kants Lehre gipfelt in den Sätzen: die Wiſſenſchaft vermittelt keine abſoluten Einſichten in das Weltgeſchehen, ſondern menſchliche Einſichten, die Welt des Menſchen iſt Vorſtellung, über dieſe hinaus kann er nicht blicken, alles, was er erkennt, iſt wahr nur in bezug auf menſchliche Erkenntnisformen, wie weit er immer ausholen mag: dem Rahmen, den ſein Geiſt der Außenwelt aufzwängt, vermag er nicht zu entrinnen. Der Menſch, nicht die Außenwelt und nicht die Geſamtheit der gegebenen Natur, bezeichnet das Schlußglied der Kantiſchen Gedankenkette, ſeines Denkens letzte Inſtanz. — Es macht den Eindruck, als wäre die Natur durch Kants Kritik verengt worden, als ſchrumpfe die weite Welt, als deren Teil jeder Unbefangene ſich fühlt, nun zum begrenzten Produkte eines beſchränkten Verſtandes zuſammen. Dieſe Einengung iſt indes nur eine ſcheinbare: die Kantiſche Welt iſt gerade ſo weit wie die des Naiven, nur iſt ſie enger gefaßt. Um den knappſten Ausdruck für das Verhältnis zwiſchen Geiſt und Natur zu gewinnen, hat Kant den allſeitigen Zuſammenhang auf eine dieſer Seiten projiziert, das Unendliche gleichſam von einem Punkte aus betrachtet. Und er war dazu voll-

auf berechtigt, erſtens, weil in einem gegebenen Zuſammenhang alle Ausgangspunkte, ſofern ſie nur innerhalb desſelben liegen, gleichberechtigt ſind, und zweitens, weil es dem Denken zweifellos am nächſten liegt, vom Denken auszugehen. Gleichwohl iſt nicht zu leugnen, daß der Kantiſche Standpunkt kein überſichtliches Weltbild gewährt, daß der Zuſammenhang von Menſch und Natur von ihm aus nicht leicht zu überſehen iſt. So iſt es denn nicht zu verwundern, daß die meiſten überzeugten Kantianer den Überblick verloren und es unternommen haben, die Naturwiſſenſchaft auf Erkenntniskritik zu begründen, wodurch ſie zu einer Philoſophie gelangt ſind, die den Menſchen aus der Welt herausreißt und dieſe aus jenem deduziert, — und daß andrerſeits diejenigen, die den Zuſammenhang nicht aus den Augen verloren, Kant ſelten haben begreifen und würdigen können. Der traditionelle deutſche Idealismus vertritt gern einen aprioriſtiſchen Standpunkt, der ſich mit den Tatſachen, die auch er wohl oder übel vorausſetzen muß, ſchwer verträgt, und die meiſten unbefangenen Denker, nicht zum wenigſten die, welche im Kantiſchen Geiſte forſchen, ſuchen abſeits von Kant nach der Wahrheit.[1] Die Irrtümer, welche die Philoſophie auf

[1] So ſind die Pragmatiſten, denen Kants Philoſophie eine abgetane Sache iſt, in Wahrheit beſſere Kantianer als die Marburger Idealiſten. Es würde jenen überaus erſprießlich ſein, wenn ſie ſich eingehend mit dem Meiſter der Kritik, den ſie bisher allem Anſcheine nach überhaupt nicht kennen, befaſſen wollten — denn er würde ihnen lehren, ſich ſelbſt beſſer zu verſtehen und zugleich höhere Anforderungen in bezug auf Ausdruck und Methodik zu ſtellen. Dieſen aber, und allen deutſchen Idealiſten überhaupt, ſei

dieſe Weiſe vertreten hat, ſind aber durchaus keine notwendigen Fortbildungen der Vernunftkritik: wenn viele von Kants Standpunkt aus die Welt aus den Augen verloren haben, ſo beweiſt dies weder, daß dieſe nicht vorhanden wäre, noch daß Kant ſich verſtiegen hätte. Vielmehr gewährt der kritiſche Geſichtspunkt, richtig beſtimmt und glücklich eingenommen, die denkbar weiteſte Ausſicht.

Es iſt nämlich ein Mißverſtändnis, daß die Kritik notwendig zu einer Weltauffaſſung führen muß, nach welcher die Welt letztlich als Funktion des Menſchen begriffen wird. Dieſes wäre nur dann der Fall, wenn der Menſch ſich ſelbſt auf eine andere, unmittelbarere Weiſe gegeben wäre, als ihm die Außenwelt gegeben iſt, und wenn die Kritik ſich eines anderen, unmittelbareren Erkenntnismittels bediente als die Wiſſenſchaften der Natur. Beides iſt aber, wie ſchon hervorgehoben wurde, nicht der Fall. Ich bin mir, nicht bloß als Körper ſondern auch als pſychiſches Weſen, auf genau die gleiche Weiſe gegeben wie die Gegenſtände außer mir, meine Gedanken, Gefühle und Impulſe ſind mir um nichts gewiſſer als die materiellen Erſcheinungen. Alle Phänomene, obſchon verſchiedenen Ordnungen angehörig, ſind doch im gleichen

genauere Beachtung der neuen philoſophiſchen Bewegung empfohlen. Barbaren ſind zuweilen hellſichtiger als die Erben einer alten Kultur .... Eine gute und klare Darſtellung der Grundlehren des Pragmatismus gibt H. Heath Bawden in ſeinem Buch *The principles of pragmatism* (Boſton u. New-York 1910, Houghton Mifflin Comp.)

Sinne wirklich, und keine haltbare Erwägung berechtigt mich dazu, wenn ich die Antitheſe »Natur und Geiſt« aufſtelle, das Pſychiſch-Gegebene zum »Geiſte« zu rechnen: es iſt vielmehr ohne jeden Zweifel »Natur«. Es gibt nichts, was ſich als Objekt begreifen läßt, das nicht zur »Natur« gehörte, es iſt ein ſchwerer Denkfehler, den Menſchen als pſychiſches Weſen der Natur gegenüberzuſtellen. Schon dieſe Überlegung entſcheidet darüber, daß die Kritik nicht notwendig zur Kantiſchen Auffaſſung führen muß. Und das andere Argument, das die Erkenntnismethode betrifft, führt zum gleichen Ergebnis. Ich ſagte: wenn die Kritik ſich eines anderen, unmittelbareren Erkenntnismittels bediente als die Wiſſenſchaften der Natur, dann allein dürfte ſie es unternehmen, zum Grunde der Erſcheinungen hinabzuführen. In der Tat, gäbe es eine ſchlechterdings aprioriſche Erkenntnisart, die aus ſich ſelbſt heraus, ohne Erfahrung und unabhängig von den Erſcheinungen, die Welt zu produzieren oder zu konſtruieren vermöchte, dann allerdings vermöchte die Kritik unter die Erſcheinungen hinabzutauchen und dergeſtalt zu ihrem Seinsgrunde vorzudringen, und da dieſer Seinsgrund im erkennenden Geiſte nachgewieſen würde, den keine Kritik als übermenſchlich zu erweiſen fähig iſt, ſo wäre der Menſch offenbar nicht Teil der Welt, ſondern deren bedingende Urſache. Aber es gibt keine aprioriſche Erkenntnisart, keine intellektuale Anſchauung, es gibt ſchlechterdings keine andere wiſſenſchaftliche Methode als die, welche auch in der Natur ihre Anwendung findet, wie der Phyſiker, ſo geht auch der kritiſche Philoſoph von gegebenen Erſcheinungen aus und

ſucht dieſe im Zuſammenhang zu begreifen. Aus der Sphäre der Phänomene gelangt er nicht hinaus, er muß ihre Wirklichkeit vorausſetzen, kann ſie nicht ihrerſeits begründen. Er vermag höchſtens den Sinn des Erkenntnisprozeſſes innerhalb der ſonſtigen Naturvorgänge, die er alle als gleich wirklich anerkennen muß, feſtzuſtellen. Daher beſteht für die Kritik keine Notwendigkeit, beim Menſchen, ſei es als phyſiſches oder pſychiſches Weſen, als letzter Inſtanz ſtehen zu bleiben.

Dieſer Umſtand iſt von großer und grundſätzlicher Bedeutung. Daß Kant den wahren Sinn ſeiner Kritik nicht deutlich genug präziſiert und wohl auch nicht ganz deutlich erfaßt hat, iſt nicht abzuleugnen. Aber dieſe Unklarheit im Letzten beim klarſten Denker der Welt wird den nicht wundern, der hiſtoriſch und pſychologiſch zu denken weiß. Jeder Denker gelangt zu neuen Wahrheiten über alte hinweg, die er als anerkannt vorfindet, erſt übernimmt, alsdann in Frage ſtellt und zuletzt überſchreitet oder verwirft, deshalb ſteht er immer in Gegenſatz zu dem, was vor ihm galt, und die neue Wahrheit nimmt unwillkürlich die Form an, welche dieſen Gegenſatz am ſchärfſten zum Ausdruck bringt. So mußte am Ende des XVIII. Jahrhunderts, auf daß der immer noch mächtige ſcholaſtiſche Realismus endgültig geſtürzt würde, aller Nachdruck darauf gelegt werden, daß die Vorſtellungswelt nicht Ding an ſich, ſondern Erſcheinung iſt, ſo war es geboten, um der dogmatiſchen Metaphyſik, die vom Abſoluten her dekretiert, den Todesſtoß zu verſetzen, ſo ſtark als nur möglich die Relativität der Erkenntnis und die Unmöglichkeit

zu betonen, hinter die Erſcheinungen vorzudringen. Dieſe Gründe haben Kant veranlaßt, ſeiner Philoſophie die Form zu geben, welche das Subjektive der Erkenntnis im Vordergrunde zeigt, und unwillkürlich nahm ſie dabei — denn er war nur ein Menſch — für ſein perſönliches Bewußtſein einen ſubjektiviſtiſcheren Charakter an, als mit der Wahrheit vereinbar iſt. Aber das zeitliche Gewand hat längſt ſeinen Dienſt getan, nun iſt es abgetragen, uns hat ſich der Geiſt vom Buchſtaben losgelöſt, wir können ihn nackt erfaſſen. Ob Kant ſelbſt es gewußt hat oder nicht, wir wiſſen es jetzt: die Großtat ſeiner Kritik beſteht darin, daß ſie den Zuſammenhang der Phänomene, dem alles Gegebene angehört, von metaphyſiſchen Vorausſetzungen und Beimengungen befreit und rein in ſich ſelbſt begründet hat. Alles Gegebene iſt Phänomen und als ſolches im gleichen Sinne wirklich. Daher ſind alle innerhalb der Erſcheinungswelt belegenen Ausſichtspunkte gleichberechtigt, Gründe der Zweckmäßigkeit entſcheiden darüber, welchen ich erwählen ſoll. Betrachte ich den totalen Zuſammenhang vom erkennenden Subjekte aus, ſo überſehe ich dabei am beſten die ſpezifiſch-menſchliche Geiſtesorganiſation, aber die übrige Welt wird mir dann undeutlich und unüberſichtlich. Es iſt ſchwer zu verſtehen, wie Menſch und Natur zuſammenhängen, wie ſich die Erfahrung zum abſolut Realen verhält, es iſt kaum zu begreifen, auf welche Weiſe die Denkvorgänge mit den Naturvorgängen übereinſtimmen können, und die mathematiſchen Berechnungen mit dem wirklichen Geſchehen. Es iſt endlich nicht leicht, den Grundfehler des Solipſismus oder der aprioriſtiſchen Metaphy-

ſik klar zu erkennen und auf dem Wege ſcharfſinnigſter Überlegung nicht zu einer Weltttheorie zu gelangen, die ſowohl der Evidenz der Erfahrung als dem Takte des geſunden Verſtandes ſchreiend widerſpricht. Wie aber, wenn wir vom ideellen Weltmittelpunkte aus die Phänomene zu überblicken ſuchen? Wir können und dürfen es tun. Von Hauſe aus ſind alle Geſichtspunkte gleichwertig. Nur werden Sie bald erkennen, daß die kritiſche Philoſophie, die nicht vom Menſchen her, ſondern von der Geſamtheit der Erſcheinungen aus die Welt zu begreifen unternimmt, bei weitem die deutlichſte Ausſicht gewährt.

Zweiter Vortrag.

Vernunft und Weltordnung.

Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. Descartes.

Wenn es wahr iſt, daß alle Phänomene, die pſychiſchen ſowohl als die phyſiſchen, auf einer Ebene belegen und von einem Standpunkte aus zu überſehen ſind, wenn es ferner wahr iſt, daß die kritiſche Philoſophie weder ein »Jenſeits« der Erſcheinungswelt nachzuweiſen, noch deren Unwirklichkeit darzutun imſtande iſt, ſo daß wir uns mit gutem

Gewiſſen als Bewohner einer wirklichen Welt und als Beſitzer gültiger Erkenntniſſe betrachten dürfen: ſo liegt es nahe, aufs neue die Beantwortung einer Frage zu verſuchen, welche zwar von jeher die Menſchheit beunruhigt hat, neuerdings aber, unter der Vorherrſchaft eines ſubjektiviſtiſchen Idealismus, als angeblicher Ausfluß einer falſchen Frageſtellung, von der Wiſſenſchaft kaum mehr aufgeworfen worden iſt. Ich meine die Frage nach dem Verhältnis des allgemeinen Geſchehens zu den Normen unſeres Denkens, nach dem Verhältniſſe zwiſchen Weltordnung und Vernunft. Heute wird dieſe Frage, ſofern ſie überhaupt des Beachtens wert befunden wird, meiſt durch die Bemerkung abgetan, es gäbe keine objektive Weltordnung, was objektiv erſcheint, ſei tatſächlich Menſchenwerk. Das mag richtig ſein: jedenfalls kann die Löſung des Problems, dergeſtalt ausgeſprochen, nicht für erſchöpfend gelten. Ich möchte Ihnen deshalb vorſchlagen, das Übernommene für eine kurze Stunde zu vergeſſen und das fragliche Verhältnis in aller Unbefangenheit einer eingehenden Muſterung zu unterziehen.

Zwiſchen Vernunft und Weltordnung beſtehen — kein ehrlicher Beobachter vermag dies abzuleugnen — ſehr nahe und ſehr merkwürdige Beziehungen. Sehen wir von allem Beſonderen und Zufälligen ab, laſſen wir alles beiſeite, was allenfalls in Zweifel gezogen werden könnte, ſo bleibt als ſichere Tatſache beſtehen, daß wir nicht allein in der Sphäre des Frei-Erdachten, ſondern auch innerhalb der äußeren Gegebenheit verallgemeinern dürfen, es kommt nicht vor, wenn die Tatſachen nur richtig beſtimmt wur-

den und die Theorie dieſe unverfälſcht wiedergab, daß die denknotwendigen Folgen der Theorie mit den Ergebniſſen des Naturgeſchehens nicht übereinſtimmten. Man wende nicht ein, daß faſt alle Theorien ſich auf die Dauer als unzulänglich erwieſen haben, das iſt richtig, kommt aber für unſer Problem nicht in Betracht, worauf es hier ankommt, iſt das unleugbare Faktum, daß es möglich iſt, innerhalb des Gültigkeitsrahmens einer Theorie unabhängig von der Beobachtung richtige Schlüſſe zu ziehen, Nichterfahrenes vorauszuſehen, über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Phänomens zu entſcheiden, was nicht gut anders gedeutet werden kann, als daß in gewiſſen Fällen das Denknotwendige zugleich naturnotwendig ſein muß.

Dieſes Verhältnis richtig und genau zu beſtimmen, iſt nicht ganz leicht. Das Nächſtliegende und Plauſibelſte ſcheint auf den erſten Blick, der Natur ein vernünftiges konſtitutives Prinzip zugrunde zu legen, wie es denn auch von Anaxagoras an bis auf die Jung-Hegelianer unſerer Tage geſchehen iſt. Aber das Nächſtliegende wird meiſt zu unbedenklich ergriffen, und das Plauſibele nur oberflächlich unterſucht. So haben die Denker ſich an der Ordnung und Harmonie der Welt berauſcht, ungenau zugeſchaut, Gefühle mit Beweiſen verwechſelt, den rationellen Charakter gewiſſer Naturerſcheinungen auf deren Totalität extrapoliert und ſchließlich aus ungenauen Beobachtungen und unklaren Begriffsbeſtimmungen Syntheſen auferrichtet, die zwar durch ihre Schönheit beeindrucken, leider aber der mildeſten Kritik nicht ſtand zu halten vermögen. Denn zugegeben, der Welt liege ein vernünftiges Prinzip

zugrunde, was kann mit dieſer Ausſage gemeint ſein? Doch nur zweierlei: entweder, daß die Welt vernunftgemäß, d. h. zweckmäßig eingerichtet iſt, oder aber, daß ſie als denknotwendige Folge eines gegebenen Prinzips zu entwickeln iſt. Ich ſehe keine dritte Möglichkeit der Auslegung, denn der geſetzmäßige Charakter des Naturgeſchehens kann zu Gunsten der fraglichen Theorie kaum angeführt werden, da der Begriff der Notwendigkeit den der Vernunftgemäßheit nicht impliziert und viele Naturgeſetze, vom menſchlichen Standpunkte her betrachtet, ganz entſchieden unvernünftig erſcheinen. Von den zwei Möglichkeiten, die Welt als eine vernünftige Ordnung der Dinge zu deuten, wird nun keine durch die Tatſachen geſtützt: von einem Zwecke iſt im Weltall als ſolchen nichts zu ſpüren, und denknotwendig iſt dieſes von keiner Prämiſſe aus. Heute ſteht feſt, daß das Denkmittel der Teleologie im Rahmen der ganzen unbelebten Natur nicht anzuwenden iſt, ſoweit die Wiſſenſchaft kompetiert, geht hier alles nach blinden Geſetzen vor ſich. Zweckmäſig ſind einzig die Organismen eingerichtet, nur dieſe ſind als Naturzwecke zu begreifen. Deren Organiſation entſpricht allerdings den höchſten Anforderungen der Vernunft und iſt ohne Vorausſetzung eines zu verwirklichenden Zwecks überhaupt nicht zu verſtehen, je weiter die Forſchung vordringt, deſto deutlicher offenbart ſie den vernunftgemäßen Charakter der Lebenserſcheinungen, deſto geiſtiger erſcheint das Walten der Entelechie.[1] Aber was für die

[1] Man leſe über dieſe Frage vornehmlich Uexküll und Drieſch. Jener gibt eine gute Anſchauung des Gegenſtandes, während dieſer die lo-

Lebeweſen gilt, beſteht für das Weltall nicht zu Recht. Jene verſtehen ſich den wechſelnden äußeren Umſtänden auf das Erſtaunlichſte anzupaſſen, dieſes nimmt gar keine Rückſicht auf ſie. Wenn die Weltordnung uns denkenden Menſchen zweckmäßig erſcheint ⟨was ſie ja nur in beſchränktem Maße tut⟩, ſo beweiſt das lediglich das eine, daß wir uns angepaßt haben. Daß ſie vernünftig wäre, beweiſt es nicht.

Auch denknotwendig iſt die Weltordnung nicht. Wäre ſie dieſes, ſo müßte es möglich ſein, die Welt, wie ſie iſt, *a priori* zu konſtruieren, wie dies denn Hegel, der die Vernunft als Urgrund der Welt anſah, auch wirklich unternommen hat. Aber ſein Unternehmen war ein von vornherein verfehltes: kein Gegebenes iſt als ſolches denknotwendig, die Natur und mit ihr der Menſch könnte in allen Hinſichten anders ſein, als ſie es iſt, ohne den Denkgeſetzen zu widerſprechen. Alle Grundprinzipien des Naturgeſchehens müſſen an der Erfahrung feſtgeſtellt werden, und das gleiche gilt von den Grundprinzipien der erfahrenden Vernunft[1]⟩, ohne eine vorausgeſetzte

giſch-methodiſche Seite des Problems beſonders gründlich unterſucht hat. Von Uexkülls Schriften kämen in dieſem Zuſammenhang in Betracht ſein *Leitfaden in die experimentelle Biologie der Waſſertiere* ⟨Wiesbaden 1905, Verlag J. F. Bergmann⟩ u. *Innenwelt und Umwelt der Tiere* ⟨Berlin 1909, Verl. J. Springer⟩. Drieſchs Arbeiten ſtellen eine ſtetige Reihe dar und müſſen daher eigentlich alle berückſichtigt werden, doch dürfte ſein letztes Werk, die *Philoſophie des Organiſchen* ⟨Leipzig, Engelmann⟩, die Hauptgeſichtspunkte wohl ſämtlich enthalten.

[1]) Dieſer Wahrheit hat beſonders Nelſon in ſeiner bereits zitierten Arbeit einen glücklichen Ausdruck verliehen.

Gegebenheit hätte keine Vernunftkritik zu positiven Ergebnissen geführt. Die Weltordnung ist also ebensowenig denknotwendig als sie zweckmäßig ist, und Hegels so ungemein großartige Weltanschauung ist nur dadurch möglich geworden, daß er, entgegen seinem eigenen Glauben, nicht durch aprioristische Deduktion, sondern durch Verdichtung eines gewaltigsten empirischen Anschauungsmaterials seine Ergebnisse gewonnen hat[1]. Die faktische Konformität von Weltordnung und Vernunft erweist sich ausschließlich in dem, daß es angängig ist, aus Gegebenem Nichtgegebenes richtig abzuleiten, daß den Verallgemeinerungen des logisch-mathematischen Denkens objektive Gültigkeit zukommt[2], und diese Konformität ist aus der

[1] Die wahre Größe Hegels hat nicht seine Schule, sondern der Empirist William James am besten erkannt. Man lese das betreffende Kapitel in seinem Buche *A plurastic Universe* (London 1909, Longmanns, Green & Co.).

[2] In diesem Zusammenhange brauche ich über das gegenseitige Verhältnis von Logik und Mathematik kein Urteil zu fällen: meine Auffassung bleibt wahr, gleichviel wie dieses zu bestimmen sei. Wenn ich daher beide Disziplinen unter einer Rubrik betrachte, so will das nicht sagen, daß ich den Logistikern in allem zustimme: mir scheint es z. B. schwer, um die Annahme synthetischer Urteile a priori ganz herumzukommen und ich glaube, daß hier Poincaré gegen Bertrand Russell und Couturat recht behalten wird. An dieser Stelle kann ich mich über die Grundprinzipien der Mathematik nicht ausbreiten, möchte indessen nicht versäumen, Mathematiker und Philosophen auf ein Werk aufmerksam zu machen, dessen faktische (wohl zu unterscheiden von den theoretischen!) Ergebnisse geeignet sein dürften, zu einem tieferen Verständnisse des Mathematischen *a priori* den Weg zu weisen: E. von Cyon, *Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne für Raum und Zeit* (Berlin 1908, Verl. J. Springer).

Voraussetzung einer absoluten Vernunft nicht zu begreifen, da diese Voraussetzung mit den Tatsachen nicht in Einklang zu bringen ist.

Die Lösung des Problems muß also in einer anderen Richtung gesucht werden. Rufen wir uns zunächst den Tatbestand seinem vollen Umfange nach ins Bewußtsein. Hat uns exakte Forschung zu einer Gleichung oder Formel geführt, so lassen sich aus ihr alle faktischen Verhältnisse, die sie betrifft, ohne Rekurrenz auf die Erfahrung berechnen und vorausbestimmen, so daß es möglich ist, auf aprioriſchem Wege über Faktisches gültige Aussagen zu machen. Nachdem das Grundgesetz der Kristallographie entdeckt worden war, konnten alle möglichen Kristallformen aus reiner Mathematik entwickelt werden [1]), aus den Keplerschen Gesetzen wurde die Existenz und der Ort niebeobachteter Planeten deduziert, und Mendelejeffs periodisches System hat vorgreifend Elementen ihren Platz gewiesen, die erst viel später entdeckt wurden. Die Denknotwendigkeiten stecken also den Weg möglichen Naturgeschehens ab. — Bei erstem oberflächlichen Hinblicken erscheint es nicht unmöglich, daß die Gesetze, nach welchen verallgemeinert und geschlossen wird, aus dem Naturprozesse abstrahiert worden wären, daß also der Parallelismus des Denkprozesses mit dem wirklichen Geschehen als Ergebnis einer Anpassung verstanden werden könnte. Diese Auffassung widerspricht indessen dem eigentlichen Wesen der logischen Normen: ihrer unbedingten Notwendigkeit für das Denken. Ein Denken,

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt* S. 195 ff.

das ſich nicht den Satzungen der Logik gemäß bewegt, hebt ſich ſelbſt auf, führt zu Widerſprüchen, zur Sinnloſigkeit, zum Unſinn. Jedes Geſetz hingegen, das aus der Erfahrung abſtrahiert wurde, kann anders gedacht werden, ohne daß man ſich dabei in Widerſprüche verwickelte. Was wirklich iſt, braucht deshalb nicht denknotwendig zu ſein. Wir können das Verhältnis auch von einer anderen Seite her faſſen: die Normen, die aus der Erfahrung abgezogen wurden, etwa das Gravitationsgeſetz, ſind vom Standpunkte der Selbſttätigkeit des Geiſtes etwas Willkürliches: ſie könnten ſehr wohl auch anders ſein, es läßt ſich von ihnen abſtrahieren. Man verſuche aber nur, von den Grundſätzen der Logik abzuſehen: es iſt unmöglich. Es iſt nicht möglich, anders zu denken als entſprechend ihren Regeln, ſofern überhaupt gedacht werden ſoll, ſie definieren das Denken als Denken. Folglich können ſie aus der Erfahrung nicht entlehnt worden ſein, ſie ſind aprioriſch in des Wortes voller Bedeutung. Gedenken wir jetzt deſſen, daß der Denkprozeß, ſich ſelbſt überlaſſen, aus empiriſch begründeten Prämiſſen unabänderlich zu empiriſch wirklichen Ergebniſſen führt, ſo ſcheint die Folgerung nicht zu umgehen, daß zwiſchen dem reinen Denken und dem objektiven Geſchehen urſprüngliche und grundſätzliche Übereinſtimmung herrſchen muß.

Dieſe Übereinſtimmung braucht indeſſen nicht wörtlich verſtanden zu werden. Es iſt eine Deutung denkbar, die zur oben behandelten in ſymmetriſchem Gegenſatze ſteht und gegen welche zunächſt ebenſowenig wie gegen jene etwas

Grundſätzliches einzuwenden ſcheint: die Deutung, daß der Verſtand der Natur ſeine Geſetze vorſchreibt, daß alſo die logiſchen Normen nur für das Denken gelten und vom Geiſte den Dingen willkürlich aufgezwängt werden. Dieſe Deutung trifft, wie wir ſpäter ſehen werden, für die ſpeziellen Naturgeſetze innerhalb beſtimmter Grenzen wirklich zu: in bezug auf die Grundnormen der Logik kann ſie in keiner Hinſicht richtig ſein. Denn wäre ſie es, ſo folgte daraus ſofort die Künſtlichkeit der geſamten Wiſſenſchaft und die Unwirklichkeit der ganzen Natur. In der Tat, wenn es möglich ſein ſoll, auf Grund von Poſtulaten, die nur für das menſchliche Denken gälten und über das Außermenſchliche nichts präjudizierten, wirkliche Geſchehniſſe zu antizipieren und ein Syſtem der Wiſſenſchaft zu ſchaffen, dem ſich die Natur gehorſamſt eingliedert, ſo darf die Natur nicht mehr als ein Produkt eben dieſes Denkens ſein. Sie exiſtiert als Objekt alſo nicht und deſto unbegreiflicher erſcheint es, weshalb ein Forſchen doch nötig iſt, um zu Ergebniſſen zu gelangen, es müßte ſich alles *a priori* entwickeln laſſen. — Oder aber die Natur exiſtiert als »Ding an ſich«, hat jedoch mit den Normen des Denkens nichts gemein: in dem Falle iſt die Wiſſenſchaft ein haltloſes, freiſchwebendes Kunſtprodukt und es iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, wie dieſes Artefakt von praktiſchem Nutzen ſein kann. Die Begriffe von den Beziehungen zwiſchen Vernunft und Weltordnung, welche auf Grund der Vorausſetzung, daß die logiſchen Normen ausſchließlich für das Denken gälten, gewonnen werden können, ſind alſo nicht geeignet, einem den fraglichen Sachverhalt begreiflich zu machen.

Uns bleibt alſo nur übrig, eine weſentliche Übereinſtimmung zwiſchen den Grundformen des Geſchehens und denjenigen des Denkens anzunehmen. Dieſe Übereinſtimmung, an die im geheimen wohl jeder ernſte Denker, nicht zum wenigſten Kant, geglaubt hat, ſcheint aber jeder begrifflichen Faſſung zu entrinnen. Wie ſoll eine Brücke geſchlagen werden von dem, was *a priori* iſt und nur im Aprioriſchen ſeinen Grund hat, zu dem, was ausſchließlich *a posteriori* feſtgeſtellt werden kann? Es ſcheint auf kritiſchem Wege unmöglich. Deshalb greifen verzweifelte Denker bald zu Platos Ideenwelt, bald zu Leibnitz' Theorie einer präſtabilierten Harmonie zurück, um ſich mit dem Unbegreiflichen abzufinden, falls ſie es nicht gar vorziehen, zum naiven Realismus zurückzukehren und ſchwierige Fragen ungeſtellt zu laſſen. Aber dieſe Unmöglichkeit, das zu begreifen, deſſen Statthaben keinem Zweifel unterliegt, iſt die Folge eines ſehr einfachen und sehr leicht zu beſeitigenden Umſtandes: des Umſtandes, daß das Problem ſchief geſtellt worden iſt. In der gegebenen Faſſung iſt es wirklich nicht aufzulöſen, aber dieſe Faſſung iſt in ſich fehlerhaft. Die Antitheſe Denkprozeß — Naturprozeß als ſolche iſt falſch und gegenſtandslos, daher auch die andere, in der vorhergenannten enthaltene, der Begriffe *a priori* und *a poſteriori* im hergebrachten Sinne. Das Denken iſt gar kein außernatürliches Geſchehen, was *a priori* iſt in bezug auf die äußere Erfahrung, kann gleichwohl, von höherem Standorte aus betrachtet, in den allgemeinen Rahmen des Erſcheinenden hinein gehören.

Und ſo iſt es in der Tat. Beſinnen wir uns auf die Ergebniſſe unſeres erſten Vortragsabends. Gedanken ſind alleretwas anderes als ſchwere Körper, es iſt unmöglich, phyſiſche und pſychiſche Phänomene auf einander zurückzuführen oder als ſolche unter einen Begriff zu bringen. Aber gegeben ſind ſie uns trotzdem auf genau die gleiche Weiſe, ſie ſind gleich wirklich und für das Bewußtſein gleich gewiß. Es iſt nicht wahr, daß ein Gedanke mir auf eine unmittelbarere Weiſe bewußt wäre als irgend ein Gegenſtand der Außenwelt: er iſt da, er kommt oder geht, er läßt ſich beſtimmen und unterſuchen, experimentell hervorrufen und geſetzmäßig begreifen, ja ich muß ihn recht eigentlich ſuchen, wenn er entſchwunden iſt, und ſeinem innerſten Weſen nach iſt er ein »Ding an ſich«, von dem ich nicht das mindeſte ausſagen kann. Er iſt für mich genau im gleichen Sinne Erſcheinung wie irgend ein äußerer Gegenſtand, von dem, was in mir vorgeht, kann ich nicht mehr und auf keine immediatere Weiſe erfahren, als von der Außenwelt. Die Gedanken gehören eben zur allgemeinen Gegebenheit, wir ſind nicht mehr Herren über ſie als über andere Dinge, wir können ſie richten und lenken, umgrenzen und anwenden, aber ſchaffen können wir ſie nicht und ihre Normen hängen nicht von unſerer Willkür ab. Was will es denn heißen, wenn geſagt wird: aus dieſer Prämiſſe folgt notwendig das Folgende, oder: dieſe Schlußfolgerung iſt zwingend, was will es überhaupt heißen, daß Gedankenfolgen objektive Richtigkeit oder Gültigkeit zukommt? Nichts anderes, als daß wir es hier mit einem geſetzmäßigen Geſchehen zu tun haben, deſſen Lauf wir nicht

ändern können, ohne das Geſchehen als ſolches aufzuheben. Ein Denken, das den Normen der Logik zuwiderläuft, hebt ſich als Denken auf, daran iſt nichts zu ändern, durch keine wie immer beſchaffenen Poſtulate. Aber dieſe Notwendigkeit hat durchaus keinen anderen Sinn, als die, nach welcher Naturerſcheinungen beſtimmter Art nur unter gewiſſen, genau zu beſtimmenden Bedingungen auftreten können. Beide Arten der Notwendigkeit — die äußere, natürliche, ſowie die innere, logiſche — haben alſo genau den gleichen Sinn. Sie ſind beide etwas, das nicht von unſerer Willkür abhängt, das uns gegeben iſt, das wir hinnehmen müſſen. Woher aber dann der Unterſchied im Charakter aprioriſcher Normen und äußerer, *a poſteriori* feſtgeſtellter Geſetzmäßigkeiten? — Dieſer Unterſchied iſt die Folge der Stellung, die der Menſch im Rahmen des Erſcheinenden einnimmt. Die Normen des äußeren Naturverlaufs ſind nicht denknotwendig, weil ſie die Seinsbedingungen nicht der Gedanken, ſondern anderer Phänomene bezeichnen, ſie ſind vom Standpunkte des Denkens aus kontingent. Aber vom Standpunkte der Erſcheinungen, die ſie regieren, ſind ſie abſolut notwendig, da die fraglichen Erſcheinungen allein unter den genannten Bedingungen auftreten können, ſie definieren deren mögliche Exiſtenz. Ein Gott hebe in einer ſonſt unveränderten Welt das in keiner Weiſe denknotwendige Geſetz der Rationalität der Indices auf, und kein Kriſtall vermöchte mehr zu entſtehen. Ganz im gleichen Sinne könnten die ſpezifiſchen Denkgeſetze vom Standpunkte anderer Erſcheinungsarten kontingent ſein, ſie könn-

ten einen anderen Charakter tragen, ohne deren Normen zu widerſprechen. Aber für das Denken ſind ſie abſolut notwendig, denn dieſes definieren ſie als Denken. Nun iſt klar, weshalb die Denkgeſetze denknotwendig ſind und abſolut gewiß, während ſich über die Notwendigkeit anderen Geſchehens, zunächſt wenigſtens, ſtreiten läßt, weshalb ſie aprioriſch ſind im Gegenſatz zu anderen Geſetzen und einer von dieſen grundverſchiedenen Sphäre anzugehören ſcheinen: Der Menſch als denkendes Weſen verkörpert die Grundſätze der Logik, gleichwie er als phyſiſches Weſen das Gravitationsgeſetz inkarniert. Deswegen kann er, von ſeinem Standpunkte aus, von der Logik nicht abſehen. Da ſein Denken vermittelſt der Erſcheinungen geſchieht, die durch logiſche Geſetze regiert werden, ſo findet er ſie überall wieder, wohin er ſich auch wendet, trägt er ſie allem auf, drückt er alles ihnen entſprechend aus. Die Antitheſe *a priori — a poſteriori* bezeichnet demnach einen bloßen Unterſchied in der Perſpektive: innerhalb des einheitlichen Rahmens, der alles Gegebene umfaßt, erweiſen ſich, von jeder beſtimmten Erſcheinung aus geſehen, die Normen gerade dieſer Erſcheinung, und keiner anderen, als abſolut notwendig, ſo vom Standpunkte des denkenden Menſchen aus, wie es nicht gut anders ſein kann, diejenigen des Denkens allein. Aber das hindert nicht, daß, objektiv betrachtet, alle Erſcheinungen, welcher Ordnung und welchen Charakters ſie immer ſein mögen, einer Sphäre angehören, und daß es überall nur eine Art und einen Grad der Notwendigkeit gibt.

Folgendes ſteht alſo feſt: es gibt keinen Unterſchied in

der Wirklichkeit und in der Art der Gegebenheit zwiſchen den Erſcheinungen, die uns von außen beeindrucken, und denjenigen, die in uns ablaufen, und auch die Geſetze, die ſie regieren, haben überall den gleichen Sinn: es ſind die Normen eines Gegebenen, die nicht aufzuheben ſind, ohne daß damit das ihnen unterworfene Phänomen vernichtet würde. Folglich hat es keinen Sinn, die Frage aufzuwerfen, ob den logiſchen Normen eine bloß immanente oder auch eine tranſiente Gültigkeit zukommt, vorausgeſetzt, daß überhaupt andere Erſcheinungen als unſere Gedanken erfahrungsmäßig ihnen gehorchen. Denn da alle Erſcheinungen im gleichen Sinne wirklich ſind und wir die Denkgeſetze auf keine andere Weiſe feſtzuſtellen vermögen als die Regeln des äußeren Geſchehens, nämlich experimentell (welches Wort übrigens den gleichen Sinn hat wie bei Kant das Wort transzendental[1]), ſo iſt auch die Beweiskraft eines gedanklichen Experiments, wie es die reine Logik anſtellt, vom Kosmos her geſehen, keine größere als die eines phyſikaliſchen Verſuchs. Vielmehr ſind beide im gleichen Sinne entſcheidend, oder können es wenigſtens im gleichen Sinne ſein. Wenn alſo feſtſteht, daß wir nicht nur innerhalb des Frei-Erdachten, ſondern auch innerhalb der äußeren Gegebenheit, durch logiſch zuläſſige Verallgemeinerungen zu richtigen oder empiriſch-wirklichen Ergebniſſen gelangen, ſo folgt hieraus mit abſoluter Not-

[1]) Dieſer Gedanke iſt beſonders gut und überzeugend von Ferdinand Jakob Schmidt in ſeinem Aufſatz *Kant-Orthodoxie* (*Preußiſche Jahrbücher* vom Januar 1903) ausgeführt worden.

wendigkeit, daß die Grundnormen des logiſch-mathematiſchen Denkens für alle Naturvorgänge gültig ſind.

Sie definieren das Daſeiende oder Geſchehende überhaupt. Es iſt überflüſſig und ſchädlich, dem eingewurzelten ſubjektiviſtiſchen Vorurteil dadurch Vorſchub zu leiſten, daß man, wie z. B. Riehl es an dieſer Stelle getan hat[1]), für dieſe Erkenntnis halb-zweideutige Formeln verwendet, gleich der folgenden: „ſoweit die Dinge Gegenſtände des Denkens ſind, oder bildlich geſprochen, nach ihrer uns zugekehrten Seite, müſſen ſie ihrer eigenen Form nach denkbare Dinge ſein." Wir wiſſen nur von einer Gegebenheit, dieſe umfaßt das phyſiſche wie das pſychiſche Geſchehen, und für dieſe ganze Gegebenheit kommt den logiſchen Grundnormen Gültigkeit zu. Dieſe bilden das Grundſchema alles nur möglichen Werdens. Nunmehr iſt es leicht zu überſehen, wie ſich die freien Erfindungen des mathematiſchen Denkens zur empiriſchen Wirklichkeit verhalten. Der Mathematiker operiert unabhängig von aller Erfahrung, bloß den Denkgeſetzen gemäß, und erhebt ſich auf dieſe Weiſe zu Konzeptionen, die ſowohl das Wirkliche als das Begreifliche weit unter ſich laſſen. Ich behaupte kaum zu viel, wenn ich ſage, daß reichlich die Hälfte der Konſtruktionen der höheren Mathematik nicht mehr zu verſtehen iſt, obgleich ihre Richtigkeit und Gültigkeit innerhalb des Rahmens begrifflichen Denkens bewieſen werden kann, und ganz gewiß iſt es, daß unſere Erfahrungswelt vom mathematiſchen Stand-

[1]) *Philoſophie der Gegenwart* S. 136 (Hamburger Vorträge des Herbſtes 1900).

punkte aus betrachtet nur eine unter unzähligen Möglichkeiten verwirklicht, ſowie der Euklidiſche Raum, welcher allein für unſere Sinne in Betracht kommt, nur einen unter unendlich vielen konſtruierbaren, oder genauer geſagt, formal ausdrückbaren Räumen bezeichnet. Andrerſeits aber kommt es vor — und immer häufiger, ſeitdem die Phyſik ſich der eingehenden Erforſchung ſolcher Geſchehniſſe, die unſeren Sinnen unmittelbar nicht zugänglich ſind, zugewandt hat — daß ein wirkliches Ereignis nur vermittelſt ſolcher Konzeptionen zu faſſen und auf Geſetze zurückzuführen iſt, die urſprünglich freie Erfindungen der Phantaſie bezeichneten und überdies über alles Verſtändnis hinausgehen. Das wird uns jetzt nicht mehr verwunderlich dünken. Da das mathematiſche Denken gemäß den Normen verläuft, welchen alle Erſcheinungen gehorchen, ſo iſt es ebenſo möglich als es zugleich nicht notwendig iſt, daß mathematiſche Wirklichkeiten mit empiriſchen koinzidieren. Mathematiſch exiſtent iſt eine Annahme, die keinen Widerſpruch einſchließt: das gleiche gilt, von ſeiner beſonderen Vorausſetzung aus, von jedem Gegenſtande der Natur, nur daß bei weitem nicht alle Gegenſtände, die ohne Widerſpruch zu denken ſind, tatſächlich vorkommen. Die Natur verwirklicht eine Reihe von Möglichkeiten, die durch Poſtulate zu definieren ſind: nehmen wir dieſe Poſtulate an, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß das reine Denken zu Ergebniſſen führen muß, die mit dem tatſächlich Vorhandenen übereinſtimmen. Dieſes iſt der normale Weg der Naturforſchung: zu einer gegebenen Erſcheinung wird die Gleichung geſucht, nach welcher ſie zu begreifen

wäre. Es kann aber auch der entgegengeſetzte Fall eintreten: ein Poſtulat der Mathematik, das urſprünglich ohne jeden Gedanken an die empiriſche Wirklichkeit aufgeſtellt wurde, findet ſich irgend einmal in der Natur verwirklicht, hier hat dann die Erfindung das Wirkliche vorweggenommen. Das menſchliche Denken verläuft innerhalb des gleichen Rahmens wie alles ſonſtige Geſchehen, im Rahmen der Phänomene, und ob es ſich nun an das Empiriſch-Wirkliche hält oder ſeinerſeits neue Wirklichkeiten ſchafft, neue Welten zur Welt tragend, aus dem Rahmen der allgemeinen Wirklichkeit führt es niemals hinaus. Ein kosmiſcher Geiſt, der die empiriſche Welt und die logiſch-möglichen, alle Gegenſtände der Erfahrung und alle Schöpfungen der konſtruktiven Phantaſie mit einem Blicke zu überblicken vermöchte, käme nie auf den Gedanken, daß er verſchiedene Sphären zuſammen ſchaute: er würde vielmehr ſofort, der Wahrheit entſprechend, erkennen, daß alle noch ſo verſchiedenartigen Erſcheinungen ſämtlich im gleichen Sinne wirklich ſind, ſämtlich einer Sphäre der Gegebenheit angehören und ſämtlich den gleichen Grundnormen unterliegen.

Sollen wir uns jetzt noch den Kopf darüber zerbrechen, daß es möglich iſt, die Wirklichkeit mit Begriffen zu faſſen und nach Theorien zu begreifen, obwohl die Begriffe keine Abbilder der Gegenſtände, ſondern Werkzeuge der Erkenntnis, und Theorien niemals im abſoluten Sinne richtig ſind, ſondern bloß einen Aufriß des Wirklichen von einem beſtimmten, willkürlich zu erwählenden Geſichtspunkte aus hinzeichnen? Ich denke, das brauchen wir nicht mehr. Der

Maßſtab iſt anlegbar, obwohl er mit dem zu meſſenden Gegenſtande nicht identiſch iſt, und der Plan eines Hauſes kann richtig ſein, obſchon er mit dieſem nicht zuſammenfällt, weil in Maßſtab und Plan die gleichen räumlichen Beziehungen zum Ausdruck kommen wie im Meßobjekt und im geplanten Haus. Wer die Verhältniſſe kennt, mag ſie beliebig einkleiden. Genau ſo verhalten Theorien ſich zur Wirklichkeit. Sie fallen mit dieſer nicht zuſammen, ſind alſo niemals im abſoluten Sinne wahr, aber ſie wandeln die gegebenen Verhältniſſe nicht um und ſtellen ſie wahrheitsgemäß ſo dar, wie ſie vom erwählten Standorte aus erſcheinen müſſen. Und dieſes vermögen ſie deswegen, weil die Grundnormen des logiſchen Denkens von Hauſe aus die gleichen ſind wie die des ſonſtigen Geſchehens, und nichts uns daran hindern kann, ſolche Poſtulate aufzuſtellen, die dem Konkreten Rechnung tragen. Allgemeiner ausgedrückt: die Erſcheinungen, die wir als Theorien bezeichnen, verkörpern die gleichen Grundgeſetze wie alle ſonſtigen Phänomene, und deshalb iſt es immer möglich, zwiſchen beiden Erſcheinungsreihen, die freilich nie zur Deckung zu bringen ſind, Beziehungen herzuſtellen.

Der Zuſammenhang der Grundnormen des Denkens mit der objektiven Ordnung der Dinge muß Ihnen jetzt ſo klar geworden ſein, daß weitere Erklärungen meinerſeits nicht nur überflüſſig erſcheinen, ſondern das gewonnene Bild wahrſcheinlich trüben würden. Ich will alſo, ehe ich

dieſe Stunde ſchließe, nur noch eine Frage zu beantworten ſuchen, die viele von Ihnen gewiß ſtellen werden, wenn Sie daheim dem Gehörten nachſinnen: die Frage nach dem objektiven Sinne der menſchlichen Vernunft im Zuſammenhange der Erſcheinungen.

Die Philoſophen, welche die Vernunft als Urgrund der Welt hypoſtaſierten, weil dieſe ſo gar vernünftig eingerichtet ſei, ſind bei ihren Betrachtungen meiſt von der Anſchauung des Organiſchen ausgegangen. Sie haben — ich konſtruiere frei dem Sinne nach, ohne mich ums Hiſtoriſche zu bekümmern — zuerſt den vernunftgemäßen Charakter der Organiſation konſtatiert, den Lebeweſen dann vernünftige Seelen zugeſprochen, welche die vernunftgemäßen Erſcheinungen hervorbrächten und lenkten, und dieſe Einzelſeelen zuletzt zu einer Weltſeele zuſammengezogen oder in der abſoluten Vernunft Gottes aufgehen laſſen. Hätte jemand dieſen Denkern die Frage vorgelegt, ob es denn überall ſicher ſei, daß die Vernunft das Grundprinzip des Lebendigen iſt, ſie hätten dieſe Frage ohne Zweifel als töricht verlacht: es ſei doch evident, daß die Vernunft das Lebendige regiere! So wie ſie es meinten, werden ſie wohl im Recht geweſen ſein, ſo wie ſie ihre Meinung ausſprachen, haben ſie Unrecht gehabt. Denn die Vernunft in des Wortes verſtändlicher Bedeutung kann als Prinzip des Lebens nicht anerkannt werden.

Nicht etwa, weil die Lebenserſcheinungen den Anforderungen der Vernunft nicht genügten: das tun ſie im höchſten Maße, ſondern weil der deutliche Begriff einer Vernunft zu eng iſt, um die Geſamtheit des Vernunft-

gemäßen zu umfallen, und weil vieldeutige Begriffe für die Erkenntnis wertlos ſind. Vernunft iſt an Bewußtſein gekettet, ſie lenkt Vorgänge geiſtiger Art, ſchließt dieſe zu Zweckeinheiten zuſammen: anders verſtanden, ruft ihr Begriff keine Vorſtellung wach. Die »Vernunft«, welche Lebensprinzip ſein ſollte, müßte aber unbewußt ſein, müßte unterſchiedlos in der phyſiſchen ſowohl als in der pſychiſchen Sphäre zum Ausdruck kommen, müßte endlich auf beiden Gebieten ſchöpferiſch ſein. Und das iſt mehr als die menſchliche Vernunft zu leiſten vermag. Sie werden die Fortpflanzung ſchwerlich als vernünftige Handlung bezeichnen wollen, und doch iſt ihr Ergebnis nicht allein vernunftgemäß, ſondern ſo wunderbar, ſo vollendet und meiſterhaft, daß keine Vernunft es nur zu verſtehen fähig iſt. Sie werden dem Magen ungern wiſſenſchaftliche Überlegung zuſchreiben wollen, und doch vermag er, was kein noch ſo weitblickender Chemiker verſteht: im Augenblick, wo ein neuer Stoff die Mundhöhle betritt, erfindet er einen neuen Verdauungssaft, welcher der kommenden Nahrung und nur dieſer aufs genaueſte gemäß iſt[1]). Sie werden endlich der Amöbe kaum genialiſche Einfälle zutrauen, und doch bildet ſie augenblicklich, wenn ein Objekt ihr naht, die zweckmäßigſten und aufs ſcharfſinnigſte zuſammengeſetzten Organe aus, um ſich mit ihm auseinanderzuſetzen, Organe, die nach getaner Arbeit

[1]) Vgl. die Forſchungsergebniſſe des ruſſiſchen Phyſiologen Pawloff. Da mir die Originalarbeiten in meiner Landeinſamkeit nicht zugänglich ſind, vermag ich in dieſem Falle keine genauen Nachweiſe zu geben.

wieder verſchwinden[1]). Es iſt außerordentlich unwahrſcheinlich, daß die Amöbe Bewußtſein beſitzt, von einer Pſyche des Magens kann gewiß nicht die Rede ſein, und doch ſteckt in beiden mehr ſchöpferiſche Spontaneität als in den meiſten menſchlichen Intelligenzen. Für den, welcher das Leben wirklich zu ſchauen weiß, kann kein Zweifel darüber beſtehen, daß die Vernunft von allen vernunftgemäßen Einrichtungen die mangelhafteſte iſt. Sie iſt nur ausnahmsweiſe ſchöpferiſch, ſie iſt beſchränkt, irrt häufiger als daß ſie das Richtige trifft und iſt ſelten fähig, ſich den wechſelnden Verhältniſſen ſchnell genug anzupaſſen, wie dies der vielverachtete Körper doch meiſtens vermag. Unter dieſen Umſtänden dürfte es ein wenig gegenſtändliches Verfahren ſein, dem Leben gerade die Vernunft als Prinzip zugrunde zu legen. Anſtatt davon auszugehen, daß die Lebenserſcheinungen vernunftgemäß ſind, was nicht eben viel beſagen will, wäre es gewiß richtiger und dem Tatbeſtande entſprechender, die Vernunft als Ausdruck des Lebens zu beurteilen. Tun wir nun dieſes, ſo wird uns manches verſtändlicher vorkommen, als es bisher erſchienen iſt. Wir werden die Evidenz nicht als Abſurdum von uns weiſen, daß jeder Körper mehr Phantaſie beſitzt als die durchſchnittliche Intelligenz, daß er verſteht und ſchafft, ſich bildet und vorausſieht und ſo merkwürdig dankbar iſt: das Leben liegt tiefer als der Gegenſatz von Körper und Geiſt. Ja, ob es ſich in der Schöpfung von Or-

[1]) Vgl. das Kapitel *Protoplasma* in Uexkülls bereits zitierter *Innenwelt* etc. und Jennings grundlegendes Werk *Behavior of the lower Organisms*, New-York 1906.

ganen, von Nachkommen oder von Kunſtwerken äußert, iſt offenbar eine Frage des Ausdrucks, nicht der bedingenden Urſache. Auch die Tatſache wird uns dann weniger befremden, daß im lebendigen Geſchehen Bewußtſein ſo wenig bedeutet: für die Vernunft allein iſt Bewußtſein ein unerläßliches Attribut, unbewußtes Leben iſt keine blinde Vorſtellung. Endlich werden wir nun beſſer begreifen, weshalb echte Geiſtesſchöpfungen immer als Naturprodukte zur Welt kommen, aus innerem, dunklem Drang, ohne Abſicht und ohne Begründung, und weshalb es wohl kaum einen lebendigen Geiſt gegeben hat, der die Vernunft nicht ein wenig verachtet hätte: ſie iſt ein ſpezielles Organ des Lebens, weder deſſen höchſter Ausdruck, noch ſein Prinzip, noch auch ſein letzter Sinn. Das Leben iſt mehr als alle Vernunft. Deswegen weiß dieſe es nicht zu faſſen.

Dritter Vortrag.

Die Erkenntniskritik als Zweig der Biologie.

Das Höchſte wäre: zu begreifen, daß alles Faktiſche ſchon Theorie iſt. Goethe.

Für Kant, deſſen Kritik vom erfahrenden Bewußtſein ausging, war die »Vernunft« die letzte Inſtanz, von ſeinem Standpunkte aus wäre es unmöglich ſowohl als ſinnlos geweſen, weitere Fragen zu ſtellen. Kant konnte es nicht als ſeine Aufgabe betrachten, zu erforſchen, was denn die Tatſache, daß Erfahrung nur nach beſtimmten Formen und Kategorien zuſtande kommt, die in uns ſelbſt begründet und aus der äußeren Natur nicht abzuleiten ſind, für einen allgemeinen Sinn haben möge, denn die Art ſeiner Problemſtellung ſchloß das Problem des Zuſammenhangs der Vernunftkritik mit den anderen kritiſchen Wiſſenſchaften aus, er konnte mit Recht der Meinung ſein, in der *Kritik der reinen Vernunft* und in den *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik* den abſchließenden Begriff von der Natur entdeckt und beſtimmt zu haben. Für uns

liegen die Dinge anders. Wir haben erkannt, daß die Vernunftkritik keine Grundwiſſenſchaft, ſondern eine kritiſche Diſziplin unter anderen iſt — in dem Sinne, daß ſie über das gegenſeitige Verhältnis zweier Ordnungen des Wirklichen, die beide der gleichen Sphäre angehören, Aufſchluß gewährt, wir haben ferner erkannt, daß der erkennende Menſch im Geſamtzuſammenhange der Phänomene begriffen werden muß, wofern er erſchöpfend begriffen werden ſoll, und daß dieſes Unternehmen nicht unmöglich ſein kann, da wir von uns ſelbſt auf keine andere, unmittelbarere Weiſe wiſſen, als von den Gegenſtänden der äußeren Natur. Wir wiſſen endlich, daß es einen Standpunkt gibt, der über Vernunft und Weltordnung einen gleichzeitigen Überblick gewährt. Daher können uns die Ergebniſſe der Vernunftkritik keine letzten Erkenntniſſe bedeuten. Wir müſſen drei Wahrheiten im Zuſammenhang begreifen, welche Kant als ſolche noch nicht bewußt geworden waren und deren möglicher Zuſammenhang auch uns zunächſt fraglich erſcheinen mag: die Wahrheiten, daß alles Gegebene gleich wirklich iſt, daß den Grundnormen des logiſch-mathematiſchen Denkens objektive Gültigkeit zukommt, und daß unſere Welt gleichwohl im Kantiſchen Sinne Vorſtellung iſt. Und dieſes Problem ſtellt ſich uns geradezu in den Weg, wir können ihm nicht ausweichen: da unſere oberſte Vorausſetzung nicht das Ich der Apperzeption, ſondern die Totalität der Erſcheinungen iſt, in welche wir als Teile hineingehören, ſo iſt uns das Syſtem der Erkenntnisformen nicht Grundlage, ſondern Element. Es kann aber keine Einzel-

erſcheinung als verſtanden gelten, bevor ihre Stellung im Geſamtbilde nicht beſtimmt wurde. Wir müſſen ſomit nach dem Sinne deſſen forſchen, was für Kant nicht mehr abzuleiten und zu deuten war, wir müſſen einen Geſichtspunkt erklimmen, der den erkennenden Menſchen im Zuſammenhange des Naturgeſchehens zu überſehen geſtattet.

Bei oberflächlichem Hinſehen ſcheinen die Objektivität der logiſchen Normen und die Wirklichkeit der Phänomene Beſtimmungen zu ſein, die dem Kantiſchen Weltbegriffe widerſtreiten. Zum mindeſten ſcheint dieſer gegenſtandslos und überflüſſig zu werden, wenn die anderen Beſtimmungen richtig ſind. Soll man überhaupt bei der Theorie verweilen, daß unſere Welt Vorſtellung iſt, von den Erkenntnisformen bedingt und geſtaltet, wenn dieſe Vorſtellungswelt dennoch wirklich iſt, ſoll man den aprioriſchen Charakter der logiſchen Grundſätze überhaupt betonen, wenn dieſen univerſale Gültigkeit zukommt? — In der jüngſten Zeit, wo die Erkenntniſſe, zu welchen ich Sie hinführe, offenbar in der Luft liegen, iſt dieſer raſche Schluß nicht ſelten gezogen worden, und deſto zuverſichtlicher, je undeutlicher die Prämiſſen und ihr Sinn erfaßt worden waren. Er iſt indes in keiner Hinſicht berechtigt. Der leitende Gedanke der Vernunftkritik, daß der Sinn der Begriffe im Menſchen und nicht in der Außenwelt zu ſuchen und daß die Objektivität der Erkenntnis durch die Denkformen und nicht durch die Gegebenheit als ſolche zu definieren iſt, hat ſich überall als richtig erwieſen. Heute wiſſen wir mit vollendeter Klar-

heit[1]) und Gewißheit, daß, um das Verhältnis mit extremer Schärfe zu formulieren, die naturwiſſenſchaftliche Begriffsbildung nicht fortſchreitend der gegebenen Natur zuführt, ſondern im Gegenteil von ihr abführt, je anthropomorpher eine Wiſſenſchaft iſt, deſto beſſer entſpricht ſie ihrem Zwecke, das Nichtmenſchliche begreiflich zu machen. Die Begriffe, dank welchen wir die Dinge erſchöpfend begreifen, bezeichnen nicht, wie einſtmals gewähnt wurde, deren konſtitutive Prinzipien, ſondern die Art, auf welche wir uns ihrer bemächtigen können. So gibt die Formel H_2O nicht etwa das Weſen des Waſſers wieder, ſondern ſie umreißt diejenigen ſeiner Eigenſchaften, die einer beſtimmten Handhabung zugänglich ſind und weiſt den Weg zu eben dieſer Handhabung, ſo iſt die Energie nicht

[1]) Der Autoren ſind ſo viele, die bei dieſer Klärung mitgearbeitet haben, und die Ergebniſſe ſind auf ſo verſchiedenen Wegen und in ſo mannigfachen Zuſammenhängen gewonnen worden, daß es kaum möglich erſcheint, auf einen beſonderen Forſcher und eine beſondere Arbeit hinzuweiſen. Ich will nur die Werke nennen, deren Studium mir beſonders empfehlenswert erſcheint: ſämtliche Schriften allgemeinen Inhalts von Henri Poincaré, alle Arbeiten von Bergſon, P. Duhem *La théorie physique* (Paris 1906, Chevalier & Rivière), Edouard Le Roy *Un positivisme nouveau* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, no. de Mars 1901), Ernſt Mach, *Erkenntnis und Irrtum*. Sehr fördernd iſt auch die Lektüre der Einleitungen zu den Mechaniken von Hertz, Kirchhoff, Newton u. a., welche von der Wiener philoſophiſchen Geſellſchaft in einem Sammelbande (erſchienen in Leipzig 1899 bei J. A. Barth) herausgegeben worden ſind, denn dieſe großen Naturforſcher haben mehr als alle Philoſophen außer Kant zur methodiſchen Grundlegung der Erkenntnis beigetragen.

Eſſenz der Welt, ſondern das handlichſte Symbol für den Zuſammenhang der Phänomene, und der Äther keine metaphyſiſche Wirklichkeit, ſondern das Poſtulat, dank welchem unzählige ſonſt unvereinbare Vorgänge auf einen Nenner gebracht werden können. Die vollendete Wiſſenſchaft würde nicht die ſein, welche die Gegebenheit, wie ſie iſt, am exakteſten beſchriebe, ſondern die, welche die Gegebenheit durch ein Begriffsſyſtem erſetzte, deſſen Elemente mit den Erſcheinungen als ſolchen nirgends zur Deckung zu bringen wären, das aber gerade deswegen die Erſcheinungen vollkommen zu beherrſchen geſtattete. Die wiſſenſchaftlichen Theorien ſind alſo Inſtrumente der Erkenntnis, ſie ſind zweckmäßig oder unzweckmäßig, nicht wahr oder falſch, und dieſes ſichere Ergebnis der modernen methodologiſchen Analyſe iſt zugleich der entſcheidende Gedanke der Kritik der reinen Vernunft. Wohl mag alles Gegebene gleich wirklich ſein, ſo daß der phänomenale Charakter der Welt anders zu verſtehen wäre, als Kant ihn vielleicht verſtanden hat, wohl iſt der Sinn der logiſchen Grundnormen dahin zu korrigieren, daß ihre Gültigkeit ſich nicht bloß auf das menſchliche Denken, ſondern auf das Daſeiende überhaupt erſtreckt, ſo daß der Antitheſe *a priori-a poſteriori* eine andere Bedeutung zukommt, als Kant ſie ihr beigelegt hat: die Hauptthеſe der Vernunftkritik, daß Erkenntnis nur nach Begriffen zuſtande kommt, die ihren Grund einzig und allein in uns ſelbſt haben und keinen Schluß auf das Weſen der Dinge geſtatten, bleibt wahr. Und ebenſo wahr bleibt Kants Zurückführung aller Kategorien auf die Notwendigkeiten un-

ſeres Denkens und Schauens. Selbſt wenn die Behauptung einen Sinn hätte, daß die Kategorie der Kauſalität unabhängig vom erkennenden Menſchen wirkſam wäre, ſelbſt wenn es ſich nachweiſen ließe, daß die Welt genau ſo iſt wie ſie uns erſcheint, oder daß die Vorſtellung einer empiriſchen Wirklichkeit, die nicht durch die Art ihres Erſcheinens definiert würde, blind iſt, Kants Weltanſicht bliebe als Vorderanſicht die richtige. Vom erkennenden Subjekte aus geſehen, iſt alles Wirkliche Funktion ſeiner Erkenntnisart. Alſo kann das Problem, den Sinn der Vernunftkritik im Zuſammenhang der kritiſchen Wiſſenſchaften zu begreifen, nicht dadurch gelöſt werden, daß man den Kantiſchen Theſen ihre Wahrheit oder Gegenſtändlichkeit abſtreitet.

Der Überblick, nach dem wir ſtreben, iſt nur dadurch zu gewinnen, daß dieſe Theſen tiefer erfaßt werden. Und dieſes bietet heute, wo die Ergebniſſe der Wiſſenſchaften ſich wie von ſelbſt zu einer höheren Syntheſe zuſammenſchließen, keine nennenswerten Schwierigkeiten mehr. Wenn wiſſenſchaftliche Theorien nur als Inſtrumente begriffen werden können, ſo haben ſie ihren Sinn offenbar nicht in ſich, ſondern in dem, der ſie nutzt, folglich ſetzt die wiſſenſchaftliche Wahrheit als Begriff den Begriff eines erkennenden oder erkennenwollenden Geiſtes voraus. Der Erkenntnistrieb iſt alſo nicht durch die Wiſſenſchaft, ſondern umgekehrt die Wiſſenſchaft durch den Erkenntnistrieb zu definieren. Können wir dieſen nun als letzte Vorausſetzung gelten laſſen? Schwerlich, denn ein Trieb iſt nur als Bedürfnis zu verſtehen, und ein Bedürfnis

nur als Beſtimmung eines, welcher bedarf. So ſetzt denn der Erkenntnistrieb, um verſtanden zu werden, das Daſein eines lebendigen Menſchen voraus. Wenn nun der Erkenntnistrieb nur im Zuſammenhange des Menſchenlebens zu begreifen iſt, ſo muß er, da dieſes einen Spezialfall alles Lebens überhaupt bezeichnet, offenbar am erſchöpfendſten im Zuſammenhange des Geſamtlebens zu begreifen ſein. Und ſo iſt es in der Tat. Es hat ſich erwieſen — ich berühre dieſe Verhältniſſe nur kurz, da ſie im beſonderen ſchon häufig und mit genügender Ausführlichkeit dargeſtellt worden ſind[1] —, daß das Erkennen kein iſoliertes Geſchehen iſt, mit beſonderen Gründen und Zielen, ſondern ein Lebensmittel, eine zweckmäßige Reaktion auf die Außenwelt, es liegt alſo, biologiſch betrachtet, auf einer Ebene mit ſämtlichen ſpezifiſch lebendigen Vorgängen. So iſt es denn nicht nur möglich, ſondern zwecks erſchöpfenden Verſtändniſſes unmittelbar geboten, den ganzen Erfahrungsprozeß und mit ihm die Ergebniſſe der Vernunftkritik vom Leben her zu betrachten.

Welchen allgemein-biologiſchen Sinn mag die kritiſche Erkenntnis haben, daß unſere Welt Vorſtellung iſt, von den Erkenntnisformen bedingt und geſtaltet? — Keinen anderen, als die allgemeine und wohlbegründete Erkenntnis der Biologie, daß die Welt jedes Lebeweſens ſein Milieu iſt. Milieu oder Umwelt heißt der Ausſchnitt aus der Welt, in welchem ſich das Leben des betrachteten Organismus abſpielt und an welchen es gebunden iſt[2]. Da

[1] Vgl. unter anderem den Epilog zu meinem *Gefüge der Welt.*

[2] Das Werk J. von Uexkülls *Innenwelt und Umwelt der*

dieſes Milieu bei keinem bekannten Organismus mit dem Univerſum zuſammenfällt und jeder nur das erfahren kann, was ſich innerhalb ſeiner Umwelt ereignet, ſo ergibt ſich daraus ohne weiteres, daß bei jedem Organismus eine Reihe von Wirklichkeiten jenſeits der Grenze möglicher Erfahrung belegen ſind. Das »Univerſum« des Meerſchwammes iſt das Meer, und auch dieſes nicht in der Geſamtheit ſeiner Eigenſchaften, ſondern nur in der ſpezifiſchen Form, in der es ihn unmittelbar berührt. Dem Eingeweidewurm bedeutet der Darm, in welchem er hauſt, das All der Natur, denn über den Darm reicht ſein Lebensmilieu nicht hinaus, von den übrigen Dingen braucht er und ahnt er nichts. Wir Menſchen ſind genau in der gleichen Lage: auch unſere Welt reicht über unſere Umwelt nicht hinaus, auch bei uns fällt dieſe mit dem Weltall nicht zuſammen, auch wir können nur einen Teil der Wirklichkeit auffaſſen. Wohl haben wir es vermocht, unſer Milieu beträchtlich zu erweitern: unſere mögliche Erfahrung iſt nicht mehr auf die unmittelbaren Daten unſerer Sinne angewieſen, wir helfen uns durch körperliche und geiſtige Inſtrumente und erſchließen vieles von dem, was wir nicht wahrnehmen können. Gleichwohl entgehen uns nicht bloß eine Fülle von

Tiere ſollte jeder Philoſoph ſtudieren, denn durch den Vergleich der wahrſcheinlichen Weltbilder verſchiedengearteter Weſen untereinander und mit dem menſchlichen wird er lebendige Anſchauungen gewinnen, die mehr wert ſind als alle noch ſo fehlerfreien abſtrakten Gedankenketten. Von Uexküll ſtammt übrigens der glückliche Ausdruck »Umwelt« her.

Stoffen und Kräften, von Beziehungen und Ereignissen, die gewißlich vorhanden sind und von welchen andere, sogar niedriger organisierte Wesen wissen mögen — wir sind unfähig, zu den Wirklichkeiten, die nicht unmittelbar zu uns gehören und die wir durch eine Art Gewaltakt unserer Umwelt eingefügt haben, ein rechtes Verhältnis zu gewinnen. Die Begriffe z. B., die sich mit der Physik des Äthers befassen, der als solcher nicht zu unserer möglichen Erfahrung gehört, sind in sich widerspruchsvoll und daher nicht zu verstehen, während das Verständnis uns unmittelbar berührender Vorgänge ohne Schwierigkeiten vor sich geht, da der Verstand ursprünglich nur zur Behandlung materieller Vorgänge dienen soll[1]), so ist der eigentliche Lebensprozeß, der in fortwährender Neuschöpfung besteht, mit dem Verstande überhaupt nicht zu begreifen. Die genannten Probleme, denen sich viele andere angliedern ließen, sind transzendent im Kantischen Sinne, d. h. sie liegen jenseits des Umkreises möglicher Erfahrung, und dies bedeutet, daß sie außerhalb unserer Umwelt belegen sind. Wenn es von einem Probleme heißt, es sei für die Wissenschaft unlösbar, so hat dieses Urteil genau den gleichen Sinn wie die Aussage über den Schwamm, daß er nur vom Meer etwas wissen kann. Der Satz: meine Welt ist Vorstellung, ist also gleichen Inhaltes mit dem allgemeineren: die Welt jedes Organismus ist sein spezifisches Milieu. Und jetzt werden wir auch verstehen, was es heißen soll, daß unsere Welt

[1]) Vgl. Henri Bergson *Matière et Mémoire* und *L'Evolution Créatrice* (Paris, Alcan), deutsch bei Eugen Diederichs in Jena.

durch die Erkenntnisformen bedingt und geſtaltet wird: beim Menſchen wie bei jedem Lebeweſen werden die Grenzen ſeiner erfahrbaren Welt, d. h. die Grenzen ſeines Milieus, durch ſeine Organe abgeſteckt, außerhalb deſſen, was er auffaſſen kann, gibt es nichts für ihn, und nur das vermag er aufzufaſſen, wozu er die nötigen Organe beſitzt[1]). Suchen wir uns z. B. das mögliche Weltbild eines Schwammes auszumalen. Die einzigen Sinnesorgane dieſes Tieres befinden ſich nach innen zu, in den Bauchhöhlungen, es beſitzt nichts unſeren Augen, Ohren, unſerem Taſtſinn Vergleichbares. Seine Weltanſchauung dürfte nicht unähnlich der eines Menſchen ausfallen, deſſen einziger Sinn der Geſchmack wäre und der daher des Glaubens leben müßte, alles Wirkliche in ſeinem Munde zu beherbergen. Dieſes fremdartige Milieu iſt aber offenbar bedingt durch die Organiſation des fremdartigen Weſens, einem anders gearteten Tier ſieht die Welt entſprechend anders aus. Der Charakter der Umwelt iſt überall Funktion der Organiſation, die Organe wählen die Teile der Wirklichkeit aus, die für das Leben in Betracht kommen, und ſchneiden ſie den Bedürfniſſen entſprechend zu. Eben das hat Kant für das erfahrende Bewußtſein nachgewieſen, erſetzen wir in der Formel »meine Welt iſt Produkt meiner Erkenntnisformen« »Erkenntnisformen« durch »Organiſation«, ſo ſpricht ſie für

[1]) Ob Bergſon ſich, als er ihn niederſchrieb, des vollen Sinnes des Satzes: „*notre répreséntation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps*“ (*Matière et Mémoire* p. 25) bewußt geweſen iſt?

alles Lebendige wahr. Andrerſeits aber wird uns auch der Sinn von Kants Ergebniſſen bedeutend einleuchtender und deutlicher, als er es früher ſein konnte, wenn wir ſie aus allgemein-biologiſcher Perſpektive betrachten. Dann erſcheint es auf den erſten Blick evident, daß wir hinter die Erſcheinungen nicht blicken können, daß die Erkenntnisformen die Grenzen möglicher Erfahrung abſtecken, daß wir über das »an ſich« der Dinge nichts auszuſagen vermögen: denn die Welt, wie ſie uns entgegentritt, iſt eben Funktion unſerer Organiſation, und da wir aus uns ſelbſt nicht hinauskönnen, ſo iſt es uns auch verſagt, die Grenzen unſerer Umwelt zu überwinden. Nicht weniger ſelbſtverſtändlich erſcheint es etzt, daß es nicht gelingen kann, die Formen der Erfahrung aus der Außenwelt zu deduzieren: ſie gehören zur Definition des erkennenden Menſchen als Naturproduktes und nicht zur Definition der ihn umgebenden Natur, die Eigentümlichkeiten des Organismus ſind aus dem, was er nicht iſt, nicht abzuleiten. Aber freilich vermag jener von der Welt nur im Rahmen beſagter Eigentümlichkeiten Kenntnis zu erlangen. Endlich dürfte es erſt von unſerem Geſichtspunkte aus ganz klar werden, weshalb eine Kritik der Erfahrung unter allen Umſtänden notwendig iſt und weswegen die Ergebniſſe der Kantiſchen Kritik in den Grundzügen vernünftigerweiſe nicht angefochten werden können: der Erfahrungsbegriff hat ohne Bezugnahme auf ein erfahrendes Subjekt keinen Inhalt, er iſt ein leeres Wort, ein *flatus vocis;* erſt nach und durch Beſtimmung des Subjektes erlangt er überhaupt einen Sinn. Dieſes erfahrende Subjekt iſt aber keine *tabula rasa,* es ſteht aktiv der Welt

gegenüber, mit einer geiſtigen Organiſation verſehen, und die Beſtreitung dieſer Organiſation, deren Charakter eben durch Kants Kritik feſtgeſtellt worden iſt, kommt der Behauptung gleich, daß zur Erfahrung nur die Außenwelt, kein erfahrender Organismus erforderlich wäre[1]). Der Satz: meine Welt iſt Vorſtellung, durch die Erkenntnisformen geſtaltet und bedingt, bedeutet alſo eine beſondere Faſſung der allgemeinen Wahrheit, daß die Welt jedes Organismus ſein Milieu iſt, deſſen ſpezifiſcher Charakter ſeinerſeits von der ſpezifiſchen Organiſation des fraglichen Lebeweſens abhängt, und aus dieſem Grunde nicht das Anſichſein der Dinge, ſondern deren Inbetrachtkommen für den Organismus zum Ausdruck bringt. Kant hat eine Frage beantwortet, die er mit Bewußtſein gar nicht geſtellt hat: die reinbiologiſche Frage, nach welchen Geſetzen, unter welchen Bedingungen, innerhalb welcher Grenzen der Organismus Menſch, als erkennendes Weſen betrachtet, auf die äußere Natur reagiert. Und vor allen Biologen, ja bevor die Biologie als Wiſſenſchaft überhaupt geboren wurde, hat er erkannt, daß die Welt des Lebendigen ſein Milieu iſt, daß es von den Dingen nur erfährt, inſofern es ſie braucht, daß ſeine Organe zweckmäßig eingerichtet ſind, daß der letzte Zweck jeder Lebensäußerung kein anderer iſt als das Leben ſelbſt. So geht es den ganz

[1]) Brauche ich beſonders hervorzuheben, daß ich nicht das Daſein beſonderer geiſtiger »Organe« behaupte? In der geiſtigen Sphäre kann von ſolchen ſelbſtverſtändlich nicht die Rede ſein, weil hier der Zuſammenhang eben ein geiſtiger iſt. Aber dieſes beweiſt nicht die Nicht-Exiſtenz einer Organiſation!

großen Geiſtern: ihre Gedanken ſind wahrer als ihr Ausdruck es ahnen läßt, und ihr Sinn oft ein tieferer als ſie es ſelber wußten. Keiner von uns wird ſich vermeſſen, ſeinen Geiſt mit dem Kantiſchen zu vergleichen, und doch ſind wir, dank glücklicheren Zeitumſtänden, in der Lage, ſein Lebenswerk beſſer zu erfaſſen, als er es ſelbſt zu erfaſſen vermocht hat.

Jetzt wird es uns gelingen, die Wahrheit, daß unſere Welt Vorſtellung iſt, von den Erkenntnisformen bedingt und geſtaltet, mit den anderen zu vereinbaren, daß alles Erſcheinende gleich wirklich iſt und daß den logiſchen Normen, deren Validität für uns *a priori* feſtſteht, nicht bloß immanente ſondern auch tranſiente Gültigkeit zukommt, und auf dieſe Weiſe von der Stellung des erkennenden Menſchen im Zuſammenhang der Phänomene einen deutlichen Begriff zu bilden. Vergleichen wir die konſtruierte Vorſtellungswelt des Meerſchwammes mit der unſerigen und fragen wir uns verſuchsweiſe, welche von dieſen beiden wohl »richtig« ſein möge, oder ob am Ende beide »falſch« ſein ſollten? denn ſo viel iſt gewiß, die beiden Weltbilder haben kaum eine einzige Eigenſchaft gemein, und wenn das menſchliche Weltbild das richtige iſt, ſo müßte — dieſe Folgerung iſt nicht abzuweiſen — der Schwamm ſich zeitlebens im Irrtum befinden. Die aufgeworfene Frage läßt nun offenbar keine Entſcheidung zu, und dieſes aus dem einfachen Grunde, weil ſie des Sinnes entbehrt. Die Frage, ob unſere Welt wirklicher iſt als die des Schwammes, hat nicht mehr Sinn als die Frage, ob die blaue Farbe »wirklich« blau und ob ſie nicht »eigentlich« rot wäre, d. h. ſie

iſt abſurd. Die empiriſche Realität einer Erſcheinung kann überhaupt nur durch ihr Vorgeſtelltwerden definiert werden[1]), d. h. die Welt iſt nur inſofern real für uns, als ſie »Erſcheinung« iſt, von den Lebensformen geſtaltet und zugeſchnitten, und das gleiche gilt natürlich für den Schwamm. Die eigentümliche Vorſtellungswelt, die er erlebt, iſt der jedem Organismus weſentliche Ausdruck der Wirklichkeit und daher nicht bloß der richtige, ſondern der einzig mögliche Ausdruck für ihn. Infolgedeſſen ſind alle ſpezifiſchen Weltbilder gleich richtig und gleich wahr, wie wenig ſie unter einander übereinſtimmen mögen, weil ſie eben verſchiedene Definitionen der gleichen Wirklichkeit von verſchiedenen Geſichtspunkten aus bezeichnen, weil von jedem Geſichtspunkte aus nur eine Definitionsart des gleichen zuläſſig iſt, und für jeden Geſichtspunkt nur die ihm entſprechende Beſtimmung richtig ſein kann. Oder anders geſagt: die verſchiedenen Vorſtellungswelten bedeuten verſchiedene Sprachen, in welchen der gleiche Gedanke ausgedrückt wird. Für den Deutſchen, der keine fremde Sprache beherrſcht, exiſtiert ein Gedanke überhaupt nur in deutſcher Faſſung: ganz im gleichen Sinne iſt es uns verſagt, die Welt in der Vorſtellung des Schwammes wiederzuerkennen, oder überhaupt irgend eine Wirklich-

[1] Dieſes meint wohl auch der Pragmatiſt Dewey mit ſeinem Theorem: *„Reality is what it is experienced as.“* Aber die Erkenntniſſe der Pragmatiſten ſind im günſtigſten Falle Halbwahrheiten, weil es ihren Grundſätzen und ihrer Methode anſcheinend widerſpricht, ihre Gedanken zu Ende zu denken und zu methodiſcher Klarheit zu bringen.

keit auszudenken, die nicht unſerer Erkenntnisart gemäß wäre. Folglich hat es keinen Sinn, nach einer Realität der Dinge jenſeits ihrer Erſcheinungsart zu ſpähen, da ihre Realität für uns einzig und allein durch ihr Erſcheinen definiert werden kann, folglich beweiſt es ein vollendetes Verkennen des Tatbeſtandes, wenn aus der Phänomenalität der Welt ihre Unwirklichkeit gefolgert wird. Alles Erſcheinende iſt wirklich und jenſeits des Erſcheinenden gibt es nichts für uns. Da unſere Vorſtellungsform die Sprache bedeutet, in der alles Wirkliche ſich notwendig für uns ausdrücken muß, ſo kann der Wahrheitswert unſerer Erfahrungen durch die Erkenntniskritik nicht geſchmälert werden. Die logiſchen Normen gelten weiter für alles Daſeiende, die Sinneseindrücke behalten ihre Wahrhaftigkeit bei. Was lehrt uns dann die Vernunftkritik? — Den Sinn und die Stellung des Erfahrungsprozeſſes im Zuſammenhange alles Wirklichen, ſie lehrt, was Wirklichkeit bedeutet. Sie zeigt, daß dieſe nicht aus der Außenwelt an ſich, ſondern nur aus deren Zuſammenhang mit einer ſpezifiſch organiſierten Intelligenz zu begreifen iſt, ſie ſtellt den Rahmen feſt, der uns umgrenzt und den wir daher jedem Objekte aufzwängen, zu dem wir in Beziehung treten. Aber die Wirklichkeit zu begründen vermag ſie nicht. Das Äußerſte, was ihr zuſteht, iſt die Entwirrung des Verhältniſſes, in welchem die Denkkategorien und Verſtandesbegriffe — gegebene Erkenntnisbedingungen — zur äußeren Gegebenheit ſtehen.

Was der Sinn und die Bedeutung der Vernunftkritik iſt, dürfte Ihnen jetzt völlig klar geworden ſein. Doch möchte ich Sie noch, ehe ich Sie entlaſſe, zu einer kleinen methodiſchen Unterſuchung auffordern, die zur endgültigen Klärung unſeres Problems ein Erkleckliches beitragen wird. Es gibt nämlich überraſchend wenig Menſchen, ſelbſt unter den gutbegabten, welche die Sonderſtellung der Erkenntniskritik und ihr Verhältnis zu den anderen Wiſſenſchaften, die das Erkennen betreffen, richtig verſtehen, die meiſten wiſſen ſie gegen Logik und Pſychologie nicht reinlich abzugrenzen und viele haben ſogar den befremdlichen Verſuch unternommen, die Erkenntniskritik durch Pſychologie zu erſetzen, oder die Bedingungen der Erfahrung mit den Normen der reinen Logik in Zuſammenhang zu bringen. Dieſe Verſuche, die ſich beim Publikum noch heute eines gewiſſen Anſehens erfreuen, ſind offenbar von Grund aus verfehlt. Da die Vernunftkritik die Organiſation feſtſtellt, mit welcher der erkennende Menſch an die Außenwelt herantritt, da »Organiſation« etwas Formales, nichts Materiales iſt, ſo ſollte es jedem Urteilsfähigen von vornherein einleuchten, daß die Kritik etwas anderes ſein muß als die empiriſche Pſychologie, welche ſich nicht mit der Form, ſondern den Inhalten des Bewußtſeins befaßt, und deren Stellung im Zuſammenhange des Wirklichen gar nicht in Frage ſtellt. Und nicht minder evident ſollte es ihm vorkommen, daß ſie etwas anderes iſt als die formale Logik, — denn dieſe beſtimmt die Denkgeſetze an und für ſich, ohne Rückſicht auf die Denkinhalte, ſie ſtellt die immanenten Normen des Geiſtesprozeſſes feſt,

nicht deren Verhältnis zur erfahrbaren Welt. Für die Pſychologie gibt es keinen Unterſchied zwiſchen objektiver und ſubjektiver Wirklichkeit, und für die Logik keinen zwiſchen Wirklichkeit und Möglichkeit, welche Unterſchiede hinſichtlich der Erfahrung die entſcheidenden ſind. Gleichwohl dürfen wir uns bei der Evidenz nicht beſcheiden, wir müſſen den wahren Sachverhalt genau und unzweideutig feſtſtellen. Angeſichts der großen und verderblichen Unklarheit, die über dieſe Dinge unter Phyſikern, Philoſophen und Pſychologen herrſcht, wird es ſich ſogar nicht vermeiden laſſen, ein wenig pedantiſch vorzugehen. Nur wenn das letzte deutlich ausgeſprochen wird, ſo daß kein Raum für falſche Schlüſſe übrig bleibt, dürfen wir hoffen, das Mißverſtändnis für immer aus der Welt zu ſchaffen.

Entſinnen Sie ſich deſſen, daß das Erkennen vom Leben aus vollſtändig zu begreifen iſt, als lebendiger Vorgang, der ſämtlichen allgemeinen Beſtimmungen des Lebendigen unterliegt, halten Sie dieſe Erkenntnis feſt und wenden Sie ſich nunmehr einer ſcheinbar weitabliegenden Betrachtung zu. — Stellen wir uns irgend einen Organismus vor, etwa ein Pferd. Wir wollen dieſes Tier nach allen Richtungen hin durchforſchen, in ſeinem Aufbau, Leben und Wirken vollkommen begreifen: hierzu müſſen wir erſt das, was unmittelbar gegeben iſt, feſtſtellen und zuſammenfaſſen, ſo den Knochenbau, die Fleiſchteile, den Zirkulationsapparat, das Nervenſyſtem u. ſ. f. Solches iſt Aufgabe der Anatomie. Dieſe entwirft ein vollſtändiges Bild des Pferdes,

wie es iſt. — Allein wir verſtehen das Pferd noch nicht, wenn uns ſein anatomiſcher Bau bekannt iſt. Denn wir wiſſen zwar, welche Organe es beſitzt, aber wie ſich dieſe verhalten, was ſie leiſten und nach welchen Geſetzen — dieſes Wichtige verſchweigt uns die Anatomie. Für ſie gibt es, kurz geſagt, keinen Unterſchied zwiſchen einem lebendigen und einem toten Pferde. — Unterſuchen wir alſo das Verhalten der Organe. Wir beſtimmen, wie das Herz funktioniert, wie die Drüſen ſekretieren, welches die Aufgabe der Nerven und die des Blutes iſt, die Wirkungsart jeder Zelle, jeder Faſer wird auf das genaueſte feſtgeſtellt. Das Ergebnis unſeres Forſchens iſt des Pferdes vollſtändige Phyſiologie. — Wiſſen wir jetzt alles, was zum Verſtändniſſe des Pferdes vonnöten iſt? — Auch jetzt nicht. Wohl wiſſen wir, daß und wie das Blut zirkuliert: aber wir begreifen nicht, weshalb dies in beſtimmten Bahnen geſchieht, wohl haben wir feſtgeſtellt, wie und aus welchen nächſtliegenden Urſachen jede Zelle ſich teilt: aber weshalb aus Zellen Organe werden, und zwar verſchiedene, je nach der Lage und den Verhältniſſen, hierüber ahnen wir nichts, wohl haben wir alles Wünſchenswerte über den Mechanismus des Muskelſpiels erfahren: aber wie aus Muskeln, die ſich nur dehnen und verkürzen können, ein ſchreitendes Bein wird, das iſt vom phyſiologiſchen Geſichtspunkte aus nicht einzuſehen. Die Phyſiologie weiß jede Einzelerſcheinung zu beſtimmen und zu begründen, aber die Erſcheinungen hängen nicht zuſammen für ſie, ſie verlaufen planlos. Nun iſt offenbar: das lebendige Pferd, wie es geht und ſteht, werden

wir erſt dann begreifen, wenn uns erklärt worden iſt, wie Organe und Funktionen zuſammenwirken, wie jedes Einzelne dem Ganzen dient und wie das Ganze beſtehen und dauern kann, wenn wir erkannt haben, welches der Bauplan iſt, nach welchem die Beſtandteile angeordnet ſind und die Reaktionen verlaufen. Die Lehre vom Bauplane der Organismen iſt die Biologie. Dieſe befaßt ſich nicht mit den Lebenserſcheinungen ſelbſt, wie ſie dem Forſcher im einzelnen entgegentreten, ſie unterſucht die Form ihres Zuſammenhangs, die Art ihres Ablaufs und ihren Sinn im Zuſammenhange des Ganzen.

Rekapitulieren wir kurz: vom Pferdefuß lehrt uns die Anatomie, welches ſeine Beſtandteile ſind, die Knochen, Knorpeln, Nerven, Muskeln und Hautteile, die Phyſiologie, wie die Beſtandteile funktionieren, wie die Knochen tragen, die Nerven leiten, die Muskeln ſich dehnen und verkürzen. Der Biologie aber bleibt es vorbehalten, feſtzuſtellen und zu erklären, wie aus dieſen Elementen ein Fuß wird, der laufen kann. — Die aufgezählten Diſziplinen, die ſich ſcharf von einander unterſcheiden, haben alle drei das gleiche Objekt, ſie ſind gleichwohl unvertauſchbar, gleich notwendig, und jede in ihrer Sphäre unerſetzlich. Wer Anatomie mit Erfolg betreiben will, muß derweil biologiſche Fragen ungeſtellt laſſen, und wer ſich mit Biologie befaßt, den geht währenddeſſen die Phyſiologie nichts an. Den Grenzen zwiſchen den Wiſſenſchaften entſprechen gewiß keine in der Wirklichkeit: Anatom ſowohl als Phyſiolog und Biolog ſtudieren das gleiche Pferd. Aber die Geſichtspunkte, die ſie einnehmen, ſind ver-

ſchieden, und dementſprechend verſchiebt ſich die Anſicht des Objekts. Der Vordergrund des Anatomen iſt dem Phyſiologen Hintergrund, und was der Biolog erſchaut, dafür ſind beide anderen blind. Dieſes Verhältnis iſt keine Anomalie, es iſt typiſch für jeden Standpunkt, welcher immer es ſei: kein von außen blickender Geiſt kann das Ganze auf einmal überſehen. Er muß ſich fortbewegen, wenn er von einer Seite zur anderen gelangen will, und tritt er zu einer heran, ſo wendet er ſich eben damit von einer anderen ab[1]. Wer das Leben des Organismus erfaſſen will, hat andere Probleme vor ſich als der Erforſcher ſeiner Faktoren, und ſeine Wiſſenſchaft wird einen beſonderen, einzigen Charakter tragen.

Der Menſch als pſychiſches Weſen iſt nicht minder ein Organismus, als er es in phyſiſcher Hinſicht iſt, der Geiſt iſt in keinem anderen Sinne »Einheit« als der Körper, und in keinem anderen darf er als »Vielheit« angeſprochen werden. In beiden Fällen handelt es ſich um Erſcheinungen verſchiedener Ordnungen, die nach einem einheitlichen Plane zuſammenhängen, um einen komplizierten Apparat von Organen und Funktionen, die einem höheren Ganzen dienen. Daher ſehen wir uns in beiden Fällen der gleichen Schwierigkeit gegenüber: es gelingt nicht, einen Standpunkt zu finden, der einen ſimultanen Überblick über das Ganze des Gegebenen gewährte. Auch in der pſychiſchen Sphäre iſt das Ganze nur ſukzeſſive, von verſchiedenen

[1] Dieſen Gedankengang habe ich im *Gefüge der Welt* genau ausgeführt und verweiſe daher alles Weitere und Nähere betreffend auf dieſes Werk S. 166 ff.

Geſichtspunkten aus zu überſehen, von denen jeder eine Seite des Zuſammenhangs deutlich zu erkennen geſtattet, auf die anderen Seiten jedoch überhaupt keine Ausſicht eröffnet.

Richten wir unſere Aufmerkſamkeit auf die Inhalte des Bewußtſeins, und ſuchen wir dieſe zu begreifen, ſo gelangen wir zu einem wiſſenſchaftlichen Syſtem, das den Namen Pſychologie führt. Die Pſychologie zählt die Elemente des Seelenlebens auf, unterſucht deren Urſprung und Zuſammenhang, bemüht ſich die Geſetze des Vorſtellungsablaufs feſtzuſtellen und die Ordnungen der pſychiſchen Tatſachen zu beſtimmen. Ihr entſprechen in der phyſiſchen Sphäre Anatomie ſowohl als Phyſiologie, jene, ſoweit die Pſychologie atomiſtiſch, dieſe, ſoweit ſie dynamiſch iſt. Aber ebenſo wie die genannten Diſziplinen über das eigentliche Leben des Organismus, das zielſtrebige Zuſammenwirken der Organe und Funktionen, keinen Aufſchluß gewähren, ebenſowenig vermag die Pſychologie das Geringſte darüber zu lehren, wie aus Vorſtellungen Erkenntniſſe werden. — Um dieſe Frage zu entſcheiden, müſſen wir einen anderen Geſichtspunkt einnehmen. Der nächſtliegende ſcheint derjenige der Logik zu ſein. Dieſe Wiſſenſchaft bringt die Bedingungen zum Ausdruck, denen alles Denken überhaupt unterliegt, ſofern es zu Erkenntniſſen führen, oder alles Geſchehen, ſofern es begreiflich ſein ſoll. Die Grundſätze oder Axiome, die ſie aufweiſt, ſind die Normen, deren Nichtbefolgung dem Denken ſeinen Sinn und den Naturvorgängen ihre Denkbarkeit nehmen würde. — Welches die Bedingungen ſind, welche alles Denken überhaupt ein-

halten muß, ſofern es ſich ſelbſt nicht aufheben ſoll, lehrt uns die Logik allerdings: aber lehrt ſie auch, welches die Bedingungen der Erkenntnis des Wirklichen, d. h. der Erfahrung ſind? Nein, denn da ſie die Grundgeſetze alles Wirklichen, ſofern es möglich ſein ſoll, beſtimmt, ſo hat ſie es mit keinem Wirklichen im Beſonderen zu tun. Ihren Grundſätzen entſpricht in der phyſiſchen Sphäre — die Analogie iſt keine wirkliche, ſie deutet auf keine weſentliche Übereinſtimmung hin, dürfte aber doch geeignet ſein, den Tatbeſtand für den Augenblick deutlich zu machen — das Energieprinzip, das für alle Erſcheinungen gilt und daher keine Handhabe bietet, das beſondere Verhältnis zwiſchen zwei Erſcheinungsarten zu beſtimmen. Die Frage nach den Bedingungen der Erfahrung betrifft aber gerade das gegenſeitige Verhältnis zweier Arten des Wirklichen zu einander, nämlich eines erkennenden Organismus zu ſeiner Außenwelt. Vom Geſichtspunkte der Logik iſt demnach das Problem, unter welchen Bedingungen Erkenntniſſe Erfahrungen ſind, ebenſowenig zu löſen, wie vom Standpunkte der Pſychologie die Frage, unter welchen Bedingungen Vorſtellungen Erkenntniſſe vermitteln, einer Beantwortung fähig iſt, es ſind alſo beide betrachteten Wiſſenſchaften außerſtande, gerade die Frage zu beantworten, welche in bezug auf den lebendigen Wert des Geiſtesprozeſſes die wichtigſte iſt, nämlich wie die Wirklichkeit zu verſtehen iſt, und worin ſie beſteht, in der wir uns zeitlebens bewegen. Infolgedeſſen iſt es unumgänglich notwendig, einen Standpunkt zu entdecken, der auf dieſe Seite des Zuſammenhangs eine deutliche Ausſicht gewährte.

Der gesuchte Gesichtspunkt ist der der Vernunftkritik. Sie allein vermag, was Logik und Psychologie nicht vermögen: zu erklären, was Erfahrung bedeutet.

Der Psyche, gerade wie der Physis gegenüber, sind drei von einander unabhängige Fragestellungen erforderlich, wenn der ganze Tatbestand erschöpfend begriffen werden soll, in der physischen Sphäre heißen die entsprechenden Wissenschaften Anatomie, Physiologie und Biologie, in der psychischen Logik, Psychologie und Erkenntniskritik. Sollte sich die Erkenntniskritik zur Psychologie ebenso verhalten wie die Biologie zu Anatomie und Physiologie? So ist es in der Tat. Die Biologie stellt fest, wie der Organismus vermittelst bestimmter Organe, die nach bestimmten Gesetzen funktionieren, leben kann, und sie leistet dies, indem sie den Bauplan aufweist, dem jedes einzelne ein- und untergeordnet ist, sie hat es mit dem formalen Zusammenhange der Lebenserscheinungen, nicht mit diesen selbst zu tun. Ganz im gleichen Sinne erforscht die Erkenntniskritik, wie der Mensch vermittelst seiner nach logischen und psychologischen Gesetzen ablaufenden Geistesprozesse erkennen, d. h. geistig leben kann, und sie leistet dies, indem sie den Rahmen feststellt, dem sich die gemeinten Prozesse eingliedern. Auch sie hat es nur mit dem formalen Zusammenhange der Erscheinungen, nicht mit diesen selbst zu tun, sie belehrt uns über die reinen Formen der Erkenntnis, nicht, wie die Psychologie, über die Erkenntnisinhalte. Beide Wissenschaften haben also den gleichen Sinn. Wenn Kant nachweist: der Mensch erkennt gemäß den Formen von Zeit, Raum und Kausalität, nach bestimmten

Schemen und Kategorien, ſo leiſtet er genau das gleiche wie der Biolog, der den Mechanismus des Gehens demonſtriert, nachdem Anatom und Phyſiolog die Faktoren des Beines feſtgeſtellt haben. Und ebenſo wie es unmöglich iſt, von einem anderen als dem biologiſchen Geſichtspunkte aus das Gehen zu verſtehen, ebenſo iſt Verſtändnis deſſen, was Erfahrung iſt, nur durch Erkenntniskritik, nicht durch Pſychologie zu gewinnen. Aber die Beſtimmung, daß die Erkenntniskritik ſich genau ſo zur Pſychologie verhält wie die Biologie zur Phyſiologie, bedeutet noch nicht die letztmögliche Präziſierung des Verhältniſſes: die Erkenntniskritik *iſt* Biologie, die nachgewieſene Gleichung beweiſt nicht bloß Proportionalität, ſie beweiſt Identität. Da das Erkennen nur als Äußerungsform des Lebens, die deſſen ſämtlichen allgemeinen Beſtimmungen unterliegt, erſchöpfend zu begreifen iſt, und da der unter der Vorausſetzung des Lebens gewonnene Erkenntnisbegriff ſich wirklich überall als ſtichhaltig und gegenſtändlich erweiſt, ſo ſteht der Auffaſſung der Erkenntniskritik als Zweiges der allgemeinen Biologie auch nicht *ein* Bedenken entgegen. Die Erkenntniskritik iſt wirklich Biologie. Dieſe Beſtimmung nun, die an und für ſich kaum etwas Neues zu bringen ſcheint, wird uns dazu verhelfen, von der Stellung der Kritik unter den Wiſſenſchaften ſowohl als von der Stellung ihrer Erkenntniſſe unter den übrigen Ergebniſſen der Forſchung einen Begriff von vollendeter Deutlichkeit zu gewinnen: ſo entſcheidend wirkt oft ein einziger richtig beſtimmter und richtig angewandter Begriff. Zunächſt leuchtet jetzt ohne weiteres ein, wie verfehlt das Unternehmen gewiſſer For-

ſcher iſt, die Erkenntniskritik durch Biologie erſetzen zu wollen, — iſt ſie doch ſelber Biologie! wie ausſichtslos jeder Verſuch ſein muß, durch Pſychologie die Vernunftkritik überflüſſig zu machen: denn was dieſe überſieht, iſt für jene überhaupt nicht vorhanden. Ferner verſtehen wir jetzt vollkommen, was es mit den Theſen der Vernunftkritik für eine Bewandtnis hat. Wenn wir eine Erſcheinung erſt begreifen, nachdem wir ſie im Rahmen beſtimmter Kategorien betrachtet haben, obgleich dieſe weder denknotwendig noch durch pſychologiſche Forſchung nachzuweiſen ſind, ſo liegt das daran, daß die Kategorien integrierende Beſtandteile der Organiſation ſind, welche den erkennenden Menſchen als Naturprodukt definiert: die Welt iſt erfahrbar, nur inſofern ſie unſere Umwelt iſt, nur dank den Organen, mit denen wir ſie erfaſſen, im Rahmen des Planes, dem dieſe eingeordnet ſind. Die Vernunftkritik ſtellt eben den Rahmen feſt, der uns umgrenzt, und den wir deshalb jedem Objekte aufzwängen, zu dem wir in Beziehung treten. Nun iſt auch völlig klar, inwiefern Begriffe, gemäß Kants Lehre, nur auf mögliche Erfahrung Anwendung finden können, inwiefern ſie Werkzeuge ſind und nicht das Weſen der Dinge bezeichnen. Wenn wir den Phototropismus eines Seeigels ſtudieren, ſo werden wir nie darauf verfallen, aus den Reflexen des Echinoderms auf das Weſen des Lichtes Schlüſſe zu ziehen, wir werden aus der Art, wie der Igel auf das Licht reagiert, nur ſchließen, wie der Igel organiſiert iſt, nicht was das Licht an ſich ſelbſt ſein mag. Es wäre doch abſurd, zu behaupten, das Weſen des Lichtes beſtehe darin, daß ein

Seeigel vor ihm davonläuft! Eben den fragwürdigen Sinn hat aber die Theorie, daß der Begriff eines Gegenſtandes deſſen Weſen darſtelle, denn der Begriff als ſolcher bezeichnet eben die Art, wie der Organismus Menſch als erkennendes Weſen ſich zur Wirklichkeit ſtellt, um mit ihr eine Gleichung einzugehen, und weiter nichts. Weiter wird Ihnen jetzt ganz deutlich werden, inwiefern die Grundaxiome der Geometrie keine Konventionen ſind, obſchon ſie keiner Denknotwendigkeit entſpringen. Wer von der Möglichkeit ausgeht, wie der Mathematiker, der kann dem euklidiſchen Raum natürlich keinen Vorzug vor den übrigen konſtruierbaren Räumen zuerkennen, denn logiſch ſind ſie alle gleich möglich und es beſteht kein logiſcher Grund, den dreidimenſionalen Raum für wirklicher anzuſehen als einen von *n* Dimenſionen. Aber unſere Empfindungen können wir gleichwohl nur zu einem dreidimenſionalen Gebilde, und zu keinem anderen, zuſammenſchließen, für die Erfahrung kommt der euklidiſche Raum allein in Betracht. Dies bedeutet, daß der Menſch als Naturprodukt unter den zahlloſen Möglichkeiten nur die eine verwirklicht, daß die Axiome, welche vom Standpunkte des Mathematikers nur Konventionen ſind, zugleich die naturnotwendigen Grenzen ſeines Vorſtellungsvermögens bezeichnen. Das wichtigſte Ergebnis unſerer methodiſchen Unterſuchung dürfte indeſſen das ſein, daß Ihnen jetzt vollkommen klar geworden ſein muß, inwiefern die Vernunftkritik aus der Erſcheinungswelt nicht hinausführt und nicht hinausführen kann. Sie führt zum Begriffe des Menſchen als erfahrenden Weſens innerhalb der Geſamtheit des Wirklichen, dieſes iſt alles, was ſie

vermag. Das Weltall aufzubauen oder umzustürzen, geht über ihre Kraft. So bedeutet denn der Versuch, von der Kritik aus zu einer Metaphysik zu gelangen, ein Versuch, der von Kants unmittelbaren Nachfolgern an bis heute nicht aufgegeben worden ist, ein grundsätzliches und vollständiges Mißverstehen des Sinnes der Kritik. Nicht nur, daß unsere Anschauungen allesamt empirisch sind, nicht allein, daß Begriffe bloß als Erkenntnisrahmen für das Empirische überhaupt einen Sinn haben: die »Vernunft« selbst, so wie Kant sie bestimmt hat, ist keine metaphysische Wirklichkeit, sondern der abstrahierte Rahmen, innerhalb welches der Erkenntnisprozeß sich abspielt. Sie hat keinen anderen Sinn als der Bauplan, den der Biolog im Organismus nachweist, welcher nur dessen besonderen Charakter innerhalb des Erscheinenden definiert und gar nichts über sein inneres Wesen behauptet. Von der Kritik aus führt kein Steg zur Metaphysik hinüber. Jene gibt zwar den abschließenden Begriff von der Natur, da sie den Sinn der Naturwissenschaft im Zusammenhange der Erscheinungen feststellt, aber sie bleibt selbst begriffliche Erkenntnis, und kann infolgedessen aus der erscheinenden Wirklichkeit nicht hinausführen.

Der Bauplan ist die letzte Instanz der Biologie als Naturwissenschaft. Mehr als den Plan, nach welchem die Erscheinungen ablaufen und angeordnet sind, vermag sie nicht festzustellen, mehr vom Leben nicht unter Begriffe zu bringen. Folgt hieraus, daß dieser äußerste Begriff das Leben erschöpft? Die elementarste Selbstbesinnung bezeugt das Gegenteil. Das Wichtigste und Ausschlag-

gebende iſt der wiſſenſchaftlichen Faſſung entgangen: nämlich das Leben ſelbſt. Es läßt ſich nicht begreifen, was Freiheit iſt, was Schöpfung, wie Neues entſtehen kann. Und doch iſt das nicht zu faſſende Wirklichkeit. Die Wiſſenſchaft iſt nur dem Fertigen gewachſen, und das Leben iſt weſentlich unfertig, ein ewig anhebendes Werden. Von tauſenderlei Geſichtspunkten weiß die Wiſſenſchaft das Leben zu beleuchten, es innerlich zu ergreifen vermag ſie nicht. Hier gibt es aber eine innere Wirklichkeit, es gibt etwas, was die Lebenserſcheinungen hervorbringt. Wie wird aus dem Samen der Baum, aus dem Kinde der Mann? Wie kam aus abſichtsloſen Einfällen die Kritik der Vernunft zuſtande? Das vermag keine Wiſſenſchaft deutlich zu machen. Folglich erſchöpft der Rahmen, welchen Kant für die Wirklichkeit abgeſteckt hat, nicht die ganze Wirklichkeit. Es gibt eine Realität, die außerhalb dieſes liegt. In der Sphäre der Begriffe, wie Jahrtauſende lang gewähnt worden iſt, kann ſie nicht wohnen: Begriffe ſind die ſpezielliſten unter allen Phänomenen, da ſie nur des Menſchen Erkenntniswerkzeuge ſind. Die transzendente Wirklichkeit muß anderswo zu ſuchen ſein, wohl auch auf anderen Wegen. Denn ſoviel iſt gewiß: die Biologie kann nicht weiter vordringen als bis zum Bauplane der Lebeweſen, und die Erkenntniskritik nicht weiter als bis zur reinen Vernunft. Das Leben aber iſt ein anderes, Wirklicheres als der abſtrakte Bauplan, und der Geiſt etwas Weſentlicheres als die Kantiſche Vernunft.

Vierter Vortrag.

Naturgeſetze und Naturerſcheinungen.

Unter Natur verſtehen wir den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Geſetzen. Es ſind alſo gewiſſe Geſetze, welche allererſt eine Natur möglich machen. Kant.

Wir haben nunmehr einen allgemeinen Überblick über das Weltbild gewonnen, das Kants Genius als das unſerige abmaß, wir haben zugleich den Sinn ſeiner Grenzen erfaßt. Wir wiſſen, daß es Erfahrung nur von Erſcheinendem gibt, und nur innerhalb begrifflicher Schemen, die als ſolche Erkenntniswerkzeuge bedeuten. Und zugleich iſt uns bewußt geworden, daß eben dieſer Umſtand die Wahrhaftigkeit unſerer Weltanſchauung und die Gültigkeit unſerer Erkenntniſſe gewährleiſtet. Das »Erſcheinen« im Kantiſchen Sinne iſt der vom menſchlichen Standpunkte aus einzig mögliche Ausdruck der Wirklichkeit, und begriffliche Erkenntnis iſt nicht nur zweckmäßig für uns, ſondern auch den

Dingen adäquat, weil eine Theorie nur dann zweckmäßig ſein kann, wenn ſie, bei aller Inkongruenz ihrer Symbole mit den Dingen, die Verhältniſſe zwiſchen dieſen unverfälſcht wiedergibt. Schon an unſerem zweiten Vortragsabende haben wir gelernt, daß es keinen Sinn hat, die objektive Gültigkeit von Relationen anzuzweifeln, die erfahrungsgemäß andere Erſcheinungen als unſere Gedanken regieren, weil uns der Denkprozeß auf keine andere, unmittelbarere Weiſe gegeben iſt, als das ſonſtige Naturgeſchehen und weil das Beanſtanden der Wahrheit äußerer Erfahrung notwendig das Bezweifeln jeder Erkenntnis überhaupt bedingen würde. Wenn ſich alſo Beziehungen irgend welcher Art — etwa die Fallgeſetze, Maxwells Gleichungen, Mendelejeffs periodiſches Syſtem, — an der Erfahrung als gültig erweiſen, ſo daß ſie das Gegebene zu beſtimmen und das Künftige vorauszuſehen geſtatten, ſo haben wir ihnen ohne weiteres objektive Gültigkeit zuzuerkennen. Ja die Objektivität wiſſenſchaftlicher Erkenntnis fußt überhaupt nur auf dieſen konſtanten Relationen, weder auf den theoretiſchen Vorausſetzungen, welche immer zweifelhaft bleiben, noch auf den gegebenen Erſcheinungen, weil dieſe uns entrinnen. Was iſt z. B. objektiv wahr an der Lehre vom Lichte? Was das Licht »eigentlich« ſei, vermögen wir nicht zu ſagen, als ſolches iſt es nicht zu faſſen, was aber die Theorien betrifft, ſo lehrt die ſchnelle Ablöſung der Emiſſions- durch die Undulationstheorie, und dieſer wiederum durch die elektro-magnetiſche, wie vorſichtig man damit ſein muß, in Naturdeutungen abſolute Wahrheiten

anzuerkennen. Aber gewiſſe Beziehungen finden ſich innerhalb aller Theorien wieder, ſie ſind das gewiſſe und dauernde Moment in der Flucht des Ungewiſſen, Fresnels Gleichungen ſind ohne weiteres in diejenigen Maxwells umzuformen. Weshalb? Weil die Relationen, die den Formeln beider Forſcher zugrunde liegen, das wirkliche Verhältnis der fraglichen Phänomene zu einander ausdrücken, unabhängig von aller Wahrnehmungs- und Deutungsart. Das gegenſeitige Verhältnis der Phänomene iſt ein gegebenes, keine Willkür vermag es umzuſchaffen, Gleichungen aber verhalten ſich zur Wirklichkeit wie der Maßſtab zum Gegenſtande, den er mißt. Zwiſchen beiden als ſolchen beſteht keine Identität, aber der Maßſtab iſt anlegbar und die Beſtimmungen, die er vermittelt, ſind richtig, weil die räumlichen Beziehungen, die in der Maßeinteilung zum Ausdruck kommen, keine anderen ſind als die, welche ſich innerhalb des Räumlichen überhaupt nachweiſen laſſen. Die Objektivität wiſſenſchaftlicher Erkenntnis iſt demnach Funktion der Richtigkeit der Beziehungen, welche zwiſchen den Dingen poſtuliert werden, nicht Funktion des Zuſammenſtimmens der Begriffe mit den Objekten, vom beziehungsloſen Ding gibt es kein objektives Wiſſen. So iſt es denn auch kein Wunder, daß die Wiſſenſchaft, je weiter ſie fortſchreitet, je tiefer ſie die Naturvorgänge erfaßt, deſto weiter vom Konkreten ſich entfernt. Im grandioſen Lehrgebäude der modernen mathematiſchen Phyſik ſteht kaum ein Symbol mehr für einen Gegenſtand, ja viele derſelben ſind ſogar in keinen unmittelbaren Zuſammenhang mit der Gegebenheit mehr zu bringen — und

gerade deswegen gibt dieſe Wiſſenſchaft einen beinahe erſchöpfenden Begriff von dem Geſchehen, das ſie behandelt. Denn Beziehungen ſind deſto ſicherer und genauer zu beſtimmen, je weiter ſie gefaßt werden, Reſultanten immer leichter zu überſehen und zu behandeln als Komponenten, und je abſtrakter ein natürliches Syſtem begriffen wird, deſto vollſtändiger gelingt es natürlich, das wechſelvolle Geſchehen auf Beharrlichkeiten zurückzuführen. Dieſer Abſtraktionsprozeß, der im ſelben Maße der objektiven Erkenntnis zuführt, als er ſich von der unmittelbaren Wahrnehmung entfernt, kann freilich nicht ins Unbegrenzte fortſchreiten, für jeden Fall gibt es einen kritiſchen Punkt, wo das Begriffsſyſtem ſich von der Wirklichkeit loslöſt und damit ſeine Fähigkeit verliert, das Gegebene begreiflich zu machen. Dieſer Punkt iſt erreicht, wenn das Syſtem ſo allgemein und umfaſſend geworden iſt, daß es alles nur mögliche Beſondere in ſich begreift und folglich weder neue Erfahrung zu vermitteln, noch auch durch Erfahrung korrigiert zu werden vermag. Dann hat es ſeinen praktiſchen Wert verloren, es iſt gegenſtandslos geworden. Allein, was jenſeits der kritiſchen Punkte geſchieht, ſtraft das, was ſich diesſeits derſelben ereignet, nicht Lügen, ſo bleibt es wahr, daß wiſſenſchaftliche Erkenntnis von objektiver Gültigkeit nur gleichſam durch Überwindung des Konkreten zu gewinnen iſt.

Denn Wiſſenſchaft gibt es überhaupt nur vom Allgemeinen: dies iſt der kürzeſte Ausdruck für die Wahrheit, daß die Objektivität der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis ausſchließlich auf den Beziehungen beruht, die ſich zwiſchen

den Erſcheinungen poſtulieren und feſtſtellen laſſen, nicht auf den gegebenen Vorgängen, ſo genau ſie beobachtet wurden, und nicht auf den theoretiſchen Vorausſetzungen, ſo wahrſcheinlich dieſe erſcheinen. Ein beſonderes Ereignis als ſolches kann gar nicht begriffen werden, nur als Sonderausdruck eines allgemeinen Verhältniſſes iſt es überhaupt zu verſtehen. »Allgemein« bedeutet aber das gleiche wie »geſetzmäßig«, denn wo ſich verallgemeinern läßt, dort waltet ein Geſetz. Daher können wir den Satz, daß es Wiſſenſchaft nur vom Allgemeinen gibt, auch ſo faſſen, daß die Wiſſenſchaft es nur mit den Geſetzen des Geſchehens zu tun hat. Und dieſes gilt von jeder unter ihnen, von der Biologie und der philoſophiſchen Kritik nicht weniger als von der Phyſik und Chemie. Wenn der Biolog den Plan erforſcht, nach welchem die organiſchen Prozeſſe ablaufen, ſo ſucht er nach dem allgemeinen Geſetz, dem alles Beſondere untergeordnet iſt, wenn der Philoſoph die Formen der Erkenntnis beſtimmt, ſo ſtellt er damit die allgemeine Norm feſt, die für jede Erfahrung gültig iſt. Alle Wiſſenſchaft verfolgt nur das eine Ziel, das Erſcheinende auf Geſetze zurückzuführen. Hat ſie aber dieſes erreicht, dann iſt ſie auch vollendet. Wir haben geſehen, daß kein wiſſenſchaftliches Problem aus dem Umkreiſe der Phänomene hinausweiſt, und daß keine Theorie etwas anderes und mehr ſein kann, als ein Werkzeug zum Verſtändnis des Erſcheinenden.

Es gibt ſonach zwei und nicht mehr allgemeine Ordnungen des Wirklichen, mit denen es die Wiſſenſchaft zu tun hat: Erſcheinungen und deren Geſetze. Wir haben

bisher nur auf die erſcheinende Wirklichkeit im allgemeinen, und dann auf den beſonderen Charakter der Geſetze, zu deren Feſtſtellung wir gelangten, unſer Augenmerk gerichtet — ſo auf deren immanente oder tranſiente Bedeutung, auf ihren bloßmenſchlichen oder univerſalen Charakter, auf ihren Sinn als Prinzipien des Erkennens oder als Normen der Dinge außer uns. Nun iſt es aber möglich, eine weitere Frage aufzuwerfen: nach dem Sinne der Geſetze als Geſetze. Es iſt nämlich nicht ohne weiteres klar, inwiefern »Beziehungen« wirklich ſein können. Als ſolche ſind ſie uns nicht gegeben, denn wir nehmen nur zuſammenhängende Erſcheinungen und Vorgänge wahr, ein unauflösliches Geſchehen, was aber die Denknotwendigkeit betrifft, ſo eignet dieſe wohl den logiſchen Grundnormen, jedoch keinem einzigen Naturgeſetz. Inwiefern können Geſetze wirklich ſein? — Wenn wir an die Art ihrer Feſtſtellung denken, ſo erſcheint es wohl gewiß, daß ihnen keine vom Verſtande unabhängige Wirklichkeit zukommen kann, denn ſie entſtehen durch Abſtraktion, und Abſtraktionen ſind immer auf den Abſtrahierenden zurückzuführen. Hier ſcheint dieſe Zurückführung ſogar vollſtändig zu gelingen, da der beſondere Charakter der Naturgeſetze nachweislich davon abhängt, welche Stellung der Forſcher einnimmt und ein wie weites Gebiet er in den Rahmen des Experimentes hinein begreift. Gleichwohl ſind die Geſetze Wirklichkeiten, die wir hinnehmen müſſen, willkürliche Annahmen, gleich den Hypotheſen, ſind ſie nicht, als bloßes Menſchenwerk ſind ſie nicht zu begreifen. Aber was es tatſächlich mit ihnen für eine

Bewandtnis hat, das geht aus unſeren bisherigen Ergebniſſen nicht unzweideutig hervor. Wir müſſen, um den Sinn der Geſetze genau zu beſtimmen, eine beſondere Unterſuchung anſtellen.

Sobald wir das Problem auf die Weiſe hinſtellen, daß die Frage nach dem Sinne der Geſetze *als* Geſetze einer Beantwortung zugänglich erſcheint, ſo verwandelt ſich unſere Ausſicht auf eine überaus merkwürdige Weiſe: wir ſehen uns nicht, wie bisher, *einer* Gegebenheit gegenüber, innerhalb welcher es verſchiedene Ordnungen gibt, ſondern *zwei* Sphären der Gegebenheit, die zwar beide im gleichen Maße wirklich, untereinander aber grundverſchieden ſind und von einem gleichen Geſichtspunkte aus nicht überblickbar ſcheinen. Der einen Sphäre gehört das Flüchtige an, das Zeitliche, das Zufällige und Wandelbare, der anderen hingegen das Ewige, das Notwendige und Beharrende. Richten wir unſer Augenmerk allein auf die Geſetze und Normen der Natur, ohne uns um die Phänomene zu bekümmern, ſo offenbart ſich uns eine eigenartige Welt der Beziehungen, die unverbrüchlich feſtſtehen, was immer ſich ereignen mag, die alles nur Mögliche von Ewigkeit her zur Harmonie verbinden und gleich einem kunſtvollen Netzwerk die unbeſtändige Erſcheinungswelt umrahmen, umfaſſen und tragen. Und blicken wir auf die Phänomene allein, ohne ihres Zuſammenhangs zu gedenken, ſo gewahren wir eine chaotiſche Flucht, ein geſetzloſes Entſtehen und Vergehen, ein buntes und wirres Durcheinander. Dieſe beiden Welten erſcheinen dermaßen verſchieden, ſobald man ſie geſondert

betrachtet, daß es nahe genug liegt, ihren Zuſammenhang nicht als ſelbſtverſtändlich vorauszuſetzen, ſondern als ein Problem in Frage zu ſtellen, deſſen Auflöſung möglicherweiſe in der Negation dieſes Zuſammenhangs beſtehen würde. Der erſte, der die Wirklichkeit dergeſtalt doppeltgebrochen erblickt hat, iſt Plato geweſen, er hat den ſcheinbaren Tatbeſtand dahin gedeutet, daß dem Erſcheinenden eine Welt der Ideen zugrunde läge: ein Reich göttlicher Urſachen und Vorbilder des Gegebenen, der verwirklichten Ideale und Normen des Wirklichen zugleich. Wir vermögen die Gedanken des Griechen heute nicht mehr ganz nachzudenken, es iſt ſowohl zwecklos als hiſtoriſch falſch, ſie mit modernen Vorſtellungen in unmittelbaren Zuſammenhang zu bringen: gewiß iſt gleichwohl, daß Platos Ideenlehre genau der gleichen Frageſtellung entſpringt, wie Lotzes Lehre einer Welt des Geltens, daß ſie auf einer Ebene mit ſämtlichen ſpäteren idealiſtiſchen Weltanſchauungen liegt und als deren Prototyp betrachtet werden darf. Der platoniſche Grundgedanke — ich ſage abſichtlich nicht der Grundgedanke Platos — iſt der folgende: es gibt zwei Reiche des Wirklichen, ein Reich des Erſcheinenden, Veränderlichen, und eines der ewigen Normen. Dieſer Grundgedanke iſt im Laufe der Jahrhunderte auf jede nur erdenkliche Weiſe gewendet, gefaßt und eingekleidet worden, die Idee hat von der Gottheit bis zum Hirngeſpinſte jede Deutung erlebt und die Erſcheinung von der Lüge bis zur Wahrheit. Den Orientalen erhitzte ſich die Ideenwelt zum Urfeuer, deſſen Strahlen die Schöpfung beſeelten, den helleniſtiſchen Chriſten verklärte ſie ſich zum

Himmelreich, fanatiſche Logiker unternahmen es, alle Erſcheinung hinwegzudiſputieren und ſkeptiſche Praktiker mißtrauten der ungreifbaren Idee. Erſt mit Kant hat der Prozeß kritiſcher Aufklärung, der ſchon mit Ariſtoteles begonnen und ſeit Descartes im Prinzip bereits deutlich gemacht hatte, daß die Wirklichkeit der Phänomene nicht gut zu diskutieren iſt, und daß Ideen als Vernunftprinzipien und nicht als abſolute metaphyſiſche Subſtanzen verſtanden werden müſſen, einen methodiſchen Abſchluß gefunden, erſt Kant hat das doppeltgebrochene Weltbild wieder auf eine einzige Welt zurückzuführen verſucht. Hiſtoriſch betrachtet, iſt ihm dieſes jedoch nicht gelungen: gerade ſeine kritiſchen Nachfolger haben bald eine Schwenkung zu Plato zurück vollführt. Es iſt dem Verſtande eben ſchwer, Beharrliches uud Veränderliches, Sein und Werden, Zeitliches und Ewiges im Zuſammenhang zu denken, ſehr ſchwer, über die Antithetik hinauszugehen. So iſt aus der Kritik heraus der Platonismus wiedererſtanden. Zumal Lotzes ſchönes Kapitel über die Ideenwelt — eine Welt des reinen Geltens und zugleich der höchſten Wirklichkeit — hat viele ſpätere Denker verführt. Heute gibt es gar viele Philoſophen, die an ein beſonderes Reich der Ideen glauben, bald im Sinne einer Univerſalmathematik, einer *univerſal algebra*, wie Whitehead ſie nennt, bald wieder im Sinne begrifflicher Normen, und hie und da auch im Sinne einer Verſchmelzung des Platonismus mit der Hegelſchen Metaphyſik. Sehr intereſſant, obwohl für uns nicht in Betracht kommend, iſt die Abart des Platonismus, welche die Wirklichkeit auf Werte begründen

will: es ist die Durchführung eines Gedankens, den der vorsichtigere Athener nur an der Grenze des Schweigens ausgesprochen hat — der möglichen Zurückführung aller Ideen auf diejenige des höchsten Guts. Die Psychologie aller platonisierenden Denker ist übrigens die gleiche: angesichts der Schwierigkeit, Beharrendes und Verfließendes auf einmal im Auge zu behalten, haben sie das Untrennbare aufgetrennt. Auf der einen Seite verblieb ihnen dann die erscheinende Wirklichkeit, auf der anderen ihr gesetzmäßiger Konnex, jede Seite für sich wesentlich leichter zu übersehen. Über den Charakter der Erscheinungswelt sind sich wohl alle einig gewesen, denn diese erscheint von jedem Standpunkte aus gleich geartet. Anders steht es mit dem gesetzlichen Konnexe: dieser läßt sich aus unendlich vielen Prämissen begreifen, und die resultierende Theorie wird jedesmal eine andere sein. So haben denn die modernen Platoniker, ihren individuellen Neigungen entsprechend, die letzte Instanz der Erkenntnis bald in Naturgesetzen, bald in Urteilsforderungen, bald in Werten erblickt.

Eines ist nun gewiß: gibt man sich dem unmittelbaren Eindrucke hin, so erscheint die platonische Weltanschauung plausibel genug. Es ist in der Tat etwas Besonderes um die Gesetze, die da ewig gelten, unwandelbar, unbedingt, in immer gleicher Kraft und Eigenart. Die Fallgesetze gelten, auch wenn nichts fällt, Newtons Formeln weisen ungeborenen Sternen von Ewigkeit her ihren Ort an und das mannigfachste Geschehen ist aus der Kenntnis weniger Gleichungen vorauszubestimmen. Es liegt überaus nahe,

in den gesetzmäßigen Beziehungen selbständige Wesenheiten zu erblicken, um so näher, als ihr besonderer Charakter aus den Erscheinungen unmittelbar nicht abzuleiten ist und sie daher, von diesen her besehen, wirklich unzurückführbar sind. Auch hat der Verstand von Natur aus die Neigung, das Beharrende und Ewige dem Veränderlichen und Zeitlichen gegenüber zu überschätzen, und diese Neigung kommt dem Platonismus zugute. Dennoch ist es unmöglich, selbst wenn man einräumt, daß die platonische Deutung des Tatbestandes eine mögliche Deutung ist, dieselbe für erschöpfend zu halten. Denn zur Entdekkung von Gesetzen führt nur der eine Weg des Experimentes, und es ist nicht einzusehen, wie sich aus einer experimentellen Fragestellung die Erkenntnis einer Welt ergeben sollte, die jenseits ihrer Basis läge. Wenn der Abstraktionsprozeß unter die Erscheinungswelt hinabzuführen vermöchte und dann zur Entdeckung von Ideen gelangte, so ließe sich deren absolute Realität allenfalls verteidigen, aber solches liegt nicht in seiner Macht. Die Atome, Elektronen etc., auf welche der Forscher das Erscheinende reduziert, bezeichnen keine außer-empirischen Wesenheiten, sondern einfach die Seiten des Empirischen, die am leichtesten zu handhaben sind. Also besteht das Abstrahieren vom äußeren Anschein, das der Forscher allerdings vollzieht, nicht in einem Absehen von der brutalen Wirklichkeit überhaupt, wie die griechischen Idealisten dies vermeinten, sondern in einem Absehen von einem Teil derselben zu Gunsten eines anderen, aus praktischen Gründen vorgezogenen. Schon

aus dieſen Erwägungen heraus ſcheint die Berechtigung der Annahme einer beſonderen Welt des Geltens mehr als zweifelhaft. Ferner ſind die ewigen Geſetze ihrem Charakter nach doch gar zu abhängig von der Stellungnahme des Forſchers, um als Abſoluta anerkannt zu werden. Ich weiß wohl, daß heute vielfach für erwieſen gilt, daß Normen unabhängig von dem, der ſie anerkennt, definiert werden dürfen, daß alſo, weil die Fallgeſetze gelten, auch wenn nichts fällt, oder weil die Wahrheit ein Ideal bleibt, ſelbſt wenn keiner nach ihr ſtreben würde, den Fallgeſetzen oder dem Wahrheitsideal eine abſolute Exiſtenz zugeſprochen werden muß. Aber dieſe Auffaſſung ſchließt offenbar einen Trugſchluß ein. Allerdings iſt es richtig, daß unter der Vorausſetzung der Wirklichkeit, wie ſie iſt, und der Kulturforderungen, wie ſie allgemein erhoben werden, den genannten Normen unbedingte Gültigkeit zukommt, daß alſo das Geſetz oder der Wert beſteht, auch wenn keiner ſie ausdrücklich anerkennt. Aber wer ſieht nicht, daß dieſe »Unbedingtheit« genau den gleichen Sinn und den gleichen Grad hat, wie die des Daſeins eines Gegebenen überhaupt? — denn auch die Natur iſt da, ob ich ſie anerkenne oder nicht, daß alſo die Normen, denen abſolute Gültigkeit zukommen ſoll, in unleugbarer Wechſelbeziehung mit dem ſtehen, was ausdrücklich als relativ definiert wurde? Wenn die Welt, wie ſie iſt, unbedingt vorausgeſetzt werden muß, auf daß den Normen abſolute Gültigkeit zukäme, dann hat es erſichtlich keinen Sinn, dieſe Gültigkeit eine abſolute zu nennen, dann müſſen die Theorien, welche die Welt

auf die angedeutete Weiſe zu erklären unternehmen, zum mindeſten unzweckmäßig ſein.

Aber objektiv gültig ſind dieſe Normen wohl, bis zu dieſem Punkte ſpricht der Platonismus wahr. Als bloßes Menſchenwerk können ſie ebenſowenig begriffen werden wie als Weſenheiten transzendenter Art. Da ſich Naturgeſetze unzweideutig nachweiſen laſſen, da es möglich iſt, auf Grund ihrer die fernſten Ereigniſſe mit Beſtimmtheit vorauszuſagen, ſo folgte aus der Antitheſe des eigentlichen Platonismus, der Theſe Kants, daß der Verſtand der Natur ihre Geſetze vorſchreibt, falls dieſe behaupten ſoll, daß das Denken außerhalb der allgemeinen Gegebenheit vor ſich geht, daß das ordnende Bewußtſein außerhalb des Rahmens der Natur belegen ſei, unweigerlich der fiktive Charakter der geſamten erfahrbaren Natur. Dann könnten die Ergebniſſe exakteſter Forſchung nicht »richtiger« ſein als die willkürlichſten Konſtruktionen einer ſchwärmenden Einbildungskraft, dann wäre Wiſſen ein Ding der Unmöglichkeit. Folglich kann auch die Deutung der Geſetze als menſchlicher Verſtandesprodukte keine erſchöpfende ſein. Irgendwie muß dem menſchlich-Wirklichen allgemeine Wirklichkeit zukommen, irgendwie muß die Notwendigkeit für uns, die Erſcheinungen gemäß Geſetzen zu begreifen, auch vom Kosmos her verſtanden werden können.

So iſt es auch. Ich will Ihnen den wahren Sachverhalt ohne weitere Umwege in Form eines Theorems mitteilen: Unabhängig vom Denken gibt es keine Geſetze,

ſobald aber gedacht wird, ſind ſie unbedingt, weil ſich die Natur im Geiſte deſſen Sonderart nach nicht anders als in Form eines geſetzmäßigen Zuſammenhangs ausdrücken kann. Wie mich Ätherwellen von beſtimmter Schwingungszahl unweigerlich als Farben affizieren, ſobald ich die Augen öffne, im gleichen Sinne wird die Natur tatſächlich von Geſetzen regiert, ſobald ich über ſie reflektiere. Durch das Prisma des Verſtandes betrachtet, ſind Geſetze die reale Grundlage der Natur. In dieſem Prisma wird ihre konkrete Einheit doppelt gebrochen, was weſentlich untrennbar iſt, ſcheint nun unvereinbar zu ſein. Wir ſehen nicht zuſammenhängende Erſcheinungen vor uns, ſondern auf der einen Seite Phänomene, auf der anderen abſtrakte Beziehungen, und da das Denken nur mit dieſen operieren kann, ſo führt es, um zum Begriff ihres Zuſammenhanges zu gelangen, dieſe nicht auf jene, ſondern jene auf dieſe zurück. Dieſes iſt aber die einzige Art, auf welche das Wirkliche überhaupt zu begreifen iſt, ein Begreifen anderer Art gibt es nicht. Daher kann man ‹mit den Worten, wenn auch nicht ganz im Sinne Edouard Le Roys[1]› geradezu ſagen, daß Geſetze nichts anderes als die ſpezifiſchen Verſtandes-Definitionen des Erſcheinenden bedeuten, daß alſo die Fallgeſetze z. B. nichts Neues über den freien Fall ausſagen, ſondern den Vorgang einfach in der Sprache beſchreiben, die dem Verſtande einzig verſtändlich iſt. Da

[1]) Vgl. ſeine bereits zitierte Arbeit *Un poſitivisme nouveau*, und eine Artikelſerie in der *Revue de Métaphyſique et de Morale* 1899—1901, betitelt *Science et philoſophie*.

wir nun, indem wir der Natur Geſetze vorſchreiben, nichts Fremdes in ſie hineintragen, ſondern ſie einfach ſo hinnehmen, wie ſie ſich dem Denken gibt, ſo verſteht es ſich recht eigentlich von ſelbſt, daß es gelingen muß, die Naturgeſetze zu verifizieren: der Verſtand ſchreibt der Natur eben nicht ſeine, ſondern *ihre* Geſetze vor. Und daß ſolches der Fall iſt, daß den Geſetzen wirklich objektive Gültigkeit zukommt, erweiſt am unzweideutigſten der Umſtand, der meiſtens zum Beweiſe ihrer Subjektivität angeführt wird, — der Umſtand, daß der beſondere Charakter eines Geſetzes in Wechſelbeziehung zur Art und zum Umfange der experimentellen Frageſtellung ſteht, ſo daß eine Veränderung innerhalb des vorausgeſetzten Forſchungsgebietes zugleich eine Modifikation der in demſelben waltenden Geſetze bedingt: da geſetzmäßige Zuſammenhänge die ſpezifiſche Verſtandesanſicht der den Sinnen erſcheinenden Naturvorgänge bedeuten, und dieſen daher genau entſprechen, ſo müſſen auch die Geſetzesformeln eine Wandlung erleiden, wenn ſich bei dieſen grundſätzliche Veränderungen vollziehen, denn ſonſt verknüpfte beide kein notwendiges Band. Erwieſen ſich die Naturgeſetze als die gleichen, gleichviel wie die Forſchung ihre Fragen ſtellt, dann allein wäre man berechtigt, an ihrer objektiven Gültigkeit zu zweifeln. Daß der Verſtand der Natur beſtimmte Geſetze vorſchreibt, die ſich ſeinen willkürlich angenommenen Vorausſetzungen anſchmiegen, beweiſt alſo ihre Objektivität, nicht ihre Subjektivität, nur daß er ihr *überhaupt* Geſetze vorſchreibt, iſt ein Ausdruck rein menſchlicher Sonderart. Dächte keiner nach, ſo

könnte ſich offenbar die Frage nicht ſtellen, ob es Geſetze gäbe oder nicht, obſchon ſonſt am Weltgeſchehen kein Jota geändert wäre — ebenſo wie bei gleichem objektiven Sachverhalt die Frage nach Farben keinen Sinn mehr hätte, wenn niemand ſie zu erblicken vermöchte. Dieſes iſt die Auflöſung der Kantiſch-Platoniſchen Antinomie. Es gibt keine Geſetze unabhängig vom Menſchengeiſt, ſie ſind wirklich nicht mehr als Rahmen, in welche der Verſtand die verfließende Wirklichkeit faſſen muß, wofern er ſie verſtehen will. Aber dieſer Rahmen iſt ſeinerſeits das notwendige Produkt unſeres Nachdenkens über das Gegebene, eines Prozeſſes, der ſich, wie wir feſtgeſtellt haben, durchaus innerhalb der Sphäre der allgemeinen Gegebenheit bewegt, und deshalb iſt es kein Wunder, daß wir im Rahmen prinzipiell vorausgeſetzter, an ſich ſelbſt menſchlich-erzeugter, dem beſonderen Charakter nach ſogar durch willkürliche Abgrenzung entſtandener Geſetze die Natur nicht allein zu faſſen und zu beherrſchen, ſondern ſogar zu antizipieren vermögen.

Jetzt wird Ihnen der volle Sinn der idealiſtiſchen Weltanſicht ohne Schwierigkeit einleuchten. Gleichviel, ob irgend ein idealiſtiſches Syſtem, das bis heute aufgeſtellt wurde, der Kritik dauernd ſtandhielt und die Geſamtheit des Erſcheinenden in ſich zu begreifen vermocht hat: da Ideen oder Geſetze vom Standpunkte des Verſtandes die reale Grundlage der Natur bezeichnen, und von dem der Natur her geſehen, adäquate Definitionen des Wirklichen von einer gegebenen Prämiſſe aus, ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, einen gegenſtändlichen Weltbegriff zu bilden, der

ſeinem tiefſten Sinne nach nicht idealiſtiſch wäre, ja derjenige unter ihnen, der alle Erſcheinungen in gebührender Ordnung zuſammenfaßte, wäre der abſchließende Weltbegriff überhaupt. Denn da wir alle Phänomene, welcher Art ſie auch ſeien, nur auf Grund von Geſetzen verſtehen können, da dieſe die letzte Inſtanz der wiſſenſchaftlichen Forſchung bedeuten und nichts uns die Hand dazu bietet, außer Erſcheinungen und Geſetzen noch weitere Weſenheiten anzunehmen, ſo ſind wir wohl oder übel gezwungen, auch das geſetzeſchaffende Denken auf Geſetze zurückzuführen, wofern wir es im Zuſammenhang begreifen wollen. Auf dieſem Wege gelangten wir ſeinerzeit zum Begriffe des Verhältniſſes von Weltordnung und Vernunft. Damals fiel uns auf, daß zwiſchen den Grundnormen der Logik und den Geſetzen der Natur inſofern ein weſentlicher Unterſchied beſteht, als dieſe ihren Charakter willkürlichen Abgrenzungen des Verſtandes verdanken, ſomit von dieſem her beſehen kontigent ſind, wogegen die Grundnormen der Logik abſolute Gültigkeit beſitzen. Jetzt werden wir verſtehen, was es mit dieſem Unterſchiede für eine Bewandtnis hat: Geſetze überhaupt müſſen überall angenommen werden, wo Verſtändnis des Gegebenen erſtrebt wird, daher kann die Wiſſenſchaft dem Geiſtesprozeſſe gegenüber nicht anders verfahren als gegenüber dem äußeren Geſchehen, aber die logiſchen Geſetze allein ſind unzurückführbar und keiner Umformung zugänglich, weil ſie die Möglichkeiten des Inſtrumentes abgrenzen, auf welches wir beim Erkennen angewieſen ſind. Dieſes kehrt uns immer die gleiche Seite

zu, wohin wir uns auch wenden mögen: wie ſollte es da gelingen, die Stellung zu ihm zu verändern? — Im übrigen aber gilt von den Geſetzen der Logik das gleiche wie von denen der Natur: »an ſich« gibt es ſie gar nicht. Geſetze können überhaupt nur in bezug auf ein denkendes Subjekt definiert werden, die Frage nach ihrer abſoluten Wirklichkeit entbehrt des Sinnes.

Wir können nunmehr den Weg des Erkenntnisprozeſſes mit wenigen abſchließenden Sätzen von Anfang bis zum Ende beſtimmen. Der Menſch, gleich jedem Organismus, ſchafft ſich ſeine Welt. Er ſchneidet ſie aus aus der ganzen Wirklichkeit, er ſchneidet ſie zu ſeiner Eigenart gemäß. Der Charakter der Welt, den er wahrnimmt, iſt Produkt ſeiner Lebensformen. Um nun das Wahrgenommene zu begreifen, um einen Begriff von der Natur zu bilden, muß er ſie aufſchließen, zergliedern. Das unteilbare Werden teilt er entzwei, in Geſetze und Phänomene, und ſchafft bald ein luftiges Netz von Beziehungen, das allem Wirklichen und Möglichen Ort und Stellung weiſt. Aber wie dieſes Netzwerk überſehen? Hier bedarf es der Organiſation. Es wird ein Geſichtspunkt gewählt, das Geſichtsfeld abgeſteckt, es werden ſekundäre perſpektiviſche Zentren feſtgeſetzt, auch Hilfskonſtruktionen errichtet. Dank ſolchem Organiſieren gelingt es zuletzt, den Zuſammenhang vollſtändig zu überblicken. Dieſer Zuſammenhang

als ſolcher iſt Realität, er ſtellt die ſpezifiſche Verſtandesanſicht der empiriſchen Wirklichkeit dar. Wohl mag die Natur an ſich ſelbſt ein unauflösliches Ganzes ſein, wohl iſt das konkrete Geſchehen ein unaufteilbares Werden: inſofern als gedacht wird, liegen den Phänomenen tatſächlich Geſetze zugrunde. Aber das gleiche gilt nicht von den Geſichtspunkten, den Projektionszentren und Hilfskonſtruktionen, die wir aufrichten und anwenden: dieſen entſpricht keinerlei ſelbſtändiges Sein, ſie ſind ausſchließlich das, als was ſie bezeichnet wurden, auf Transzendentes weiſen ſie unter keinen Umſtänden hin. Empiriſche Wirklichkeiten ſind ſie inſofern wohl, als ſie, einmal erſchaffen, hinfort gegeben ſind, allein ſie ſtammen vom Menſchen her, nicht aus der äußeren Natur, und haben ihren Seinsgrund nur im Menſchen. Nun ſcheinen ſie aber mehr zu ſein als Zentren der Perſpektive, denn dieſe werden hier nicht, wie in der Geometrie, durch harmloſe Punkte und Linien ausgedrückt, ſondern durch Begriffe von verfänglicher Bedeutung. Der gegebene Zuſammenhang kann aus dem Prinzip des Sollens und dem des Seins, aus vorausgeſetzten Werten ſowohl als aus erwieſenen Naturgeſetzen, aus Urgründen und aus Endzwecken abgeleitet werden, und die perſpektiviſche Verſchiebung, die in der Mathematik nur formale Umformungen nach ſich zöge, deren Zuſammenhang mit den urſprünglichen Verhältniſſen ohne weiteres zu überſehen iſt, bedingt hier Sinnesänderungen ſo fundamentaler Art, daß ein Weltbild das andere aufzuheben ſcheint, wie die Wahrheit die Lüge aufhebt. Dieſe buntſchillernden Möglichkeiten ſind einerſeits das Glück des erkennenden

Menſchen: da er ohne Schemen nicht zu denken weiß, und Schemen ihrem Weſen nach beſchränken, ſo kann er zu erſchöpfenden Begriffen überhaupt nur dadurch gelangen, daß er die Objekte von allen Seiten her betrachtet und die verſchiedenen Bilder ſorgfältig mit einander vergleicht. Sie bedeuten aber andrerſeits ſein böſeſtes Verhängnis. Denn da der Ort jedes Geſichtspunktes durch einen Begriff bezeichnet wird, der einen weitverzweigten Vorſtellungskomplex vertritt, ſo liegt es außerordentlich nahe, der Sphäre des Begriffs, der ſich als zweckmäßig erwies, ſelbſtändige Wirklichkeit zuzuerkennen. Der Menſch kehrt hierbei die wahren Verhältniſſe um oder ſetzt ſie als umgekehrt voraus: anſtatt vom Geſichtspunkte aus das Geſichtsfeld zu betrachten, blickt er von dieſem zu jenem hinauf, und da er hierbei nicht umhin kann, zu entdecken, daß der Geſichtspunkt feſtſteht und die Ausſicht unverrückt beherrſcht, während dieſe ſich ſtetig verändert, ſo deutet er den Geſichtspunkt als höhere Wirklichkeit. Durch dieſe Art Umkehrung iſt aus der Tatſache, daß die Natur gemäß Ideen zu begreifen iſt, die reale Exiſtenz einer Ideenwelt gefolgert worden, auf die gleiche Weiſe hat man neuerdings, nachdem ſich ergeben hatte, daß die Wirklichkeit unſerer Erkenntniſſe aus Urteilsforderungen zu verſtehen iſt, die ihrerſeits auf ein Prinzip des Sollens zurückgeführt werden können, vermittelſt untadeliger Schlüſſe die transzendente Wirklichkeit des »Sollens« deduziert. Alle Weltdeutungen ſolcher Art ſind nun offenbar Geſchöpfe eines grundſätzlichen Mißverſtehens. Ihre Urheber haben das Gerüſt, das der Verſtand aufführen

muß, um das Gefüge der Welt zu begreifen, mit dieſem ſelbſt verwechſelt, in den Staffeln des Gerüſtes Abſtufungen der Wirklichkeit erblickt. So hören wir noch heute, wie zu mythenbildenden Epochen, von transzendenten Reichen ſagen, von Welten der Ideen, der Werte, von höchſten und letzten Wirklichkeiten, die metakosmiſch ſein ſollen. Soweit es ſich um geiſtige Welten handelt, die auf die Natur nicht übergreifen und im Reiche des Geiſtes allein auf Wirklichkeit Anſpruch erheben, iſt Mythenbildung berechtigt: hier iſt das gültig, was wir anerkennen, hier iſt das wirklich, was wir frei erſchaffen, hier ſind Natur und Dichtung im gleichen Sinne wahr. Dem Künſtler gegenüber iſt der Stoff ohne Macht, was er will, das hat zu geſchehen, und was er wünſcht, das iſt auch da. Daher ſind Kulturphiloſophien, die von Werten ausgehen, gegenſtändliche Geiſtesgebilde, daher wird das »Sollen« die berechtigte Grundvorausſetzung jedes Moralſyſtems ſein, das ſich Geltung zu verſchaffen weiß. Aber das, was im Rahmen kultureller Zuſammenhänge wirklich ſein kann, iſt ohne jede Wirklichkeit im Rahmen der Natur, wie weit dieſer immer gefaßt werde. Hier bedeuten Prinzipien, Ideen und Poſtulate, ſo groß und gewaltig ſie ſcheinen mögen, ausſchließlich Geſichtspunkte zum Verſtändnis des Gegebenen, mehr ſind ſie nicht und können ſie nicht ſein. Im Sinne einer abſoluten Wirklichkeit liegt der Welt überhaupt kein Prinzip zu Grunde, kein Plan und keine Idee. Die Welt iſt grundlos und ziellos, unzurückführbar und ohne geheimen Sinn. Sie iſt, ſo wie ſie iſt, ſchlechterdings die

letzte Inſtanz. Alle ihre ſcheinbaren Seinsgründe ſind menſchliche Erkenntnisgründe, allen Sinn wirkt das Leben in das Tote hinein, alle Ideenwelten ſind Teilerſcheinungen der einen Erſcheinungswelt. Für die kritiſche Wiſſenſchaft gibt es nur eine Wirklichkeit, beſtehend aus Phänomenen, die nach Geſetzen zuſammenhängen. Aller Idealismus kann daher nur den einen Beruf haben, dieſe Wirklichkeit begreiflich zu machen

Fünfter Vortrag.

Das Leben.

Der Formalismus, den die Philoſophie neuerer Zeit verklagt und geſchmäht, und der ſich in ihr ſelbſt wiedererzeugte, wird, wenn auch ſeine Ungenügſamkeit bekannt und gefühlt iſt, aus der Wiſſenſchaft nicht verſchwinden, bis das Erkennen der abſoluten Wirklichkeit ſich über ſeine Natur vollkommen klar geworden iſt. Hegel.

Es fragt ſich nun, ob es mehr gibt in der Welt, und ob es möglich ſei, mehr über dieſelbe auszuſagen, als die Ergebniſſe kritiſcher Wiſſenſchaft enthalten. Gewiß iſt, daß Wiſſenſchaft nicht weiter vordringen kann, als bis zum erſchöpfenden Begriffe der Geſamtheit des Erſcheinenden nach Geſetzen, aber damit iſt nicht bewieſen, daß dieſer Weltbegriff tatſächlich alles Wirkliche einſchließt. Es iſt nicht einmal wahrſcheinlich, daß dieſes der Fall ſein ſollte, denn die Grenzen, die wir allerſeits abgeſteckt haben, ſetzen gewiſſermaßen ein weiteres Feld voraus. Kant, dem das Problem in der gleichen typiſchen Geſtalt erſchien,

wie uns, iſt ſich deſſen auch ſchon voll bewußt geweſen, daß mit dem abſchließenden Begriffe von der Natur noch keine erſchöpfende Erkenntnis alles Wirklichen gewonnen ſei. Allein, da ſein Standpunkt auf den Zuſammenhang des erkennenden Menſchen mit der Totalität des Gegebenen keine deutliche Ausſicht gewährte, ſo iſt er hierüber zu keiner klaren Vorſtellung gelangt. Er hat transzendente Wirklichkeiten poſtuliert, er hat ſie nicht nachweiſen können, und da ihm dieſes Wichtigſte mißglückte, ſo iſt es einer ſchöpferiſchen Nachwelt nicht zu verdenken, daß ſie bei Kants Lehre vom Transzendenten nicht ſtehen geblieben iſt. Nun muß es aber einmal beſtimmt werden, was es mit dieſem Transzendenten, das alle großen Denker angenommen haben, für eine Bewandtnis hat: ob es wirklich exiſtiert, was ſein Charakter iſt, ob es in irgend einer Form bewußt werden kann. Und gerade uns muß dieſe Aufgabe beſonders locken, weil uns die Grenzen des wiſſenſchaftlichen Weltbildes vollkommen deutlich geworden ſind. Was aber in einer Hinſicht ganz deutlich wurde, läßt ſich meiſtens nach allen beſtimmen.

Um ſich mit dem Probleme der Transzendenz unter den günſtigſten Umſtänden auseinanderzuſetzen, dürfte es angezeigt ſein, ſich die Wandlungen, die es im Laufe der Geſchichte erlitten hat, kurz ins Gedächtnis zurückzurufen. Die primitivſte und zeitlich früheſte Auffaſſung der Transzendenz, welche die Forſchung nachweiſen kann, iſt die eines räumlichen Darüberhinausliegens, kein Wunder, denn räumliche Vorſtellungen ſind am leichteſten zu bilden und ſpatiale Analogien ſcheinen immer evident. So

wurde jenſeits der Welt, aber doch im Raume, ein Himmel angenommen, in dem alle nicht-empiriſchen Weſenheiten ihren Ort haben ſollten. Noch Plato iſt vom Bann dieſer Vorſtellungsart nicht ganz befreit geweſen. Die nächſttiefere Auffaſſung läßt den Unterſchied empiriſcher und nicht-empiriſcher Wirklichkeiten im Verhältnis zur Zeit zutage treten, auf dem Wege des folgenden Gedankenganges iſt ſie unſchwer zu gewinnen: die Ewigkeit iſt die Grenze der Zeit, was nicht an die Zeit gebunden iſt, muß ewig ſein, nun iſt das Hauptkennzeichen des empiriſchen Geſchehens eben ſein zeitlicher Verlauf: folglich muß das vornehmſte Attribut des Transzendenten ſeine Ewigkeit ſein. Ich brauche kaum zu bemerken, daß dieſe Vorſtellungsart noch heute lebendig und wirkſam iſt. Erſt in vorgeſchrittenen Epochen von reifer Kultur ſcheint es überhaupt möglich zu werden, das Überſchreiten der ſinnlichen Erfahrung nicht als raumzeitliches, ſondern als begriffliches Verhältnis zu erfaſſen, erſt von einem ſpäten Zeitpunkte an hat Transzendenz das Transzendieren über das Geltungsbereich eines beſtimmten Begriffs bedeutet. Aber welches Begriffs? Hier ſcheinen viele Antworten möglich. Der erſte Begriff, der in Frage gekommen iſt, war derjenige der Natur als Inbegriffs des Vorhandenen und Nachweisbaren. Wenn dieſe nicht alles Wirkliche umfaſſen ſollte, ſo blieb dem Denken nichts übrig, als die Annahme einer übernatürlichen Welt, und dieſe Welt konnte beliebig verſtanden werden, da ſie *par définition* dem Raumzeitlichen entrückt, mithin unvorſtellbar war. So iſt ſie vom Altertum an bis zur Neuzeit die gemeinſame Vorausſetzung der meiſten

Philoſophien geweſen, ob dieſe ſonſt vereinbar waren oder nicht, die Vorausſetzung des Platonismus ſowohl als der chriſtlichen Metaphyſik, der Scholaſtik ſowohl als der beginnenden Aufklärung. Erſt durch Kant iſt ſie im Prinzip geſtürzt worden, erſt er hat den Begriff der Transzendenz auf eine weſentlich neue Weiſe beſtimmt. Dieſe Neubeſtimmung hat aber eine neue Epoche für das Denken eingeleitet: Kant hat gezeigt, daß, ſoweit kritiſcher Forſchung ein Urteil zukommt, unter Transzendenz in erſter Linie kein Jenſeits der natürlichen Wirklichkeit, ſondern nur ein Jenſeits der Begreiflichkeit zu verſtehen iſt, da die Grenzen unſeres Erkenntnisvermögens enger ſind als die Grenzen möglicher Wirklichkeit, ſo kann es ſein, daß die Natur mehr enthält, als Naturwiſſenſchaft zu begreifen vermag.

Kant iſt ſich der ganzen Tragweite ſeiner Neubeſtimmung nicht bewußt geworden. Er für ſeine Perſon hat nicht geſehen, daß das Poſtulat einer übernatürlichen Welt nunmehr hinfällig geworden war, nicht erkannt, daß jetzt der Weg zu einer objektiven Beſtimmung des Transzendenten gewieſen ſei. Ihm iſt entgangen, daß es hinfort nicht mehr anginge, Weſensfragen durch Poſtulate zu entſcheiden, und ſo hat er in ſeiner intelligiblen Welt gewiſſe Daten des Selbſtbewußtſeins wie die Freiheit des Willens, ontologiſche Möglichkeiten wie die Unſterblichkeit, und reine Glaubensſätze wie den perſönlichen Gott und die moraliſche Weltordnung, als ob ſie alle einer Sphäre angehörten, nebeneinander untergebracht. Ja, er hat ſchließlich das Transzendente geradezu als das Reich des Glaubens de-

finiert und den tiefſten Sinn ſeiner Grenzbeſtimmung in einem Satze wiederzugeben gewähnt, der ihm zwar von ſeiner Zeit am höchſten angerechnet worden iſt, in Wahrheit aber zu den wenigen ungenauen Ausſprüchen gehört, die er ſich überhaupt hat zuſchulden kommen laſſen: »Ich mußte das Wiſſen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Denn dieſer Satz gibt die Erkenntnislehre der griechiſch-orthodoxen Kirche beſſer wieder als den Sinn ſeiner Kritik der Vernunft. Dieſe ſteckt die Grenzen ab, welche das Gebiet wiſſenſchaftlicher Begreifbarkeit umreißen, und ſie erweiſt im Prinzip, daß dieſes nur einen Ausſchnitt aus der Wirklichkeit bezeichnet, der von der Organiſation des Menſchen bedingt iſt, ſie tut nicht dar, daß dieſe »Natur«, die freilich allein für die experimentelle Forſchung in Frage kommt, alles Natürliche einſchließt, behauptet mithin auch nicht, daß jenſeits des Wiſſens ſofort der Glaube anheben müſſe. Kants Neubeſtimmung der Transzendenz hat in Wahrheit die unermeßliche Bedeutung, daß ſie den Weg dazu weiſt, im Rahmen der Natur nach einem Wirklichen zu ſuchen, das in dem nur Erſcheinungen und Geſetze einſchließenden Weltbegriffe der Wiſſenſchaft nicht enthalten wäre.

Seit Erſcheinen der Kritik der reinen Vernunft iſt dieſer Weg gewieſen. Er iſt noch nie durchmeſſen worden, weil das kritiſche Problem dank der Faſſung, die Kant ihm gab, ſeinem vollen Umfange nach nicht zu überſehen war. Wir haben nun das Folgende feſtgeſtellt: der Satz, meine Welt iſt Vorſtellung, von den Erkenntnisformen bedingt und geſtaltet, hat den Sinn, daß die Welt

des Menſchen, wie die jedes Organismus, ſeine Umwelt iſt, deren Umfang und Charakter durch ſeine Organe beſtimmt wird, die Begriffe ſind Werkzeuge, die Theorien Erkenntnisrahmen der Wirklichkeit, alſo ſetzt alle Wiſſenſchaft den Menſchen mit ſeinen Eigentümlichkeiten voraus. Transzendent iſt ſonach das, was außerhalb des menſchlichen Lebensrahmens belegen und durch Begriffe nicht zu faſſen iſt. — Aus dieſen Beſtimmungen ergibt ſich zunächſt eine ſichere Erkenntnis, ſodann eine wahrſcheinliche Vermutung. Die ſichere Erkenntnis iſt die folgende: daß das transzendente Wirkliche, im Falle es ein ſolches gibt, nicht in der Sphäre der Begriffe belegen ſein kann. Denn dieſe ſind Inſtrumente der Erkenntnis, ſie ſind alſo Erſcheinungen ſpeziellſter Art. Da die äußerſten Begriffe dem innerſten Weſen der Dinge nicht am nächſten kommen, ſondern dieſem vielmehr am fernſten liegen, ſo müſſen alle die metaphyſiſchen Konſtruktionen, welche das transzendente Weſen der Welt in Urbegriffen wie die neoplatoniſche Eins, Spinozas Subſtanz, Hegels Idee erblicken, ohne realen Hintergrund ſein — wenigſtens inſofern ſie beim Worte genommen werden. Und das gleiche gilt von jeder platoniſtiſchen Metaphyſik. Ideen — man verſtehe ſie als Urbilder, Geſetze, Urteilsforderungen, Werte oder Gleichungen — ſind, ſoweit es ſich um Natur und nicht um geiſtige Wirklichkeiten handelt, die vom ſelbſttätigen Bewußtſein her beſtehen, nichts als Konſtruktionszentren von Zuſammenhängen, die aus der gegebenen Wirklichkeit abſtrahiert oder dieſer aufgezwängt werden, ſie ſind alſo im günſtigſten Falle Geſichtspunkte,

welche, ſelber im Umkreiſe des Gegebenen belegen, dieſes zu überſchauen geſtatten. Mehr und anderes ſind ſie nicht und können ſie nicht ſein. Aus der Sphäre der Natur führt kein Idealismus hinaus und keine idealiſtiſch orientierte Weltanſchauung. So hat es ſchlechterdings keinen Sinn, aus dem »Einheitsbedürfnis« heraus Metaphyſik zu treiben: denn was bedeutet es in Wahrheit, daß faſt alle Philoſophen die Welteinheit vorausgeſetzt, die Welt auf Prinzipien gegründet haben? Nicht daß die Welt tatſächlich eine Einheit wäre oder daß ſich im Grunde des lebendigen Bewußtſeins ein kosmiſches Urprinzip nachweiſen läßt, ſondern lediglich, daß allgemeine Ausſagen bloß innerhalb geſchloſſener Syſteme möglich ſind, nur inſofern Erſcheinungen einheitlich zuſammenhängen, ſind ſie nach Geſetzen zu begreifen. Die Einheit des Weltalls muß mit vorausgeſetzt werden, wenn ſeine Begreiflichkeit angenommen wird, denn nur unter der Bedingung ſeiner Einheit kann es begriffen werden. Daher hat Poincaré vom Standpunkte jeder Wiſſenſchaft recht, wenn er ſagt: *Nous n'avons pas à nous demander si la nature est une, mais comment elle est une.*[1]) Ganz im gleichen Sinne, wie die Geſetze der Phyſik und Chemie nur in geſchloſſenen Syſtemen gelten, kann die Philoſophie über das Weltall nur dann Allgemeines ausſagen, wenn dieſes als geſchloſſenes Syſtem gedacht wird. Aber welchen Sinn kann es dann wohl haben, das Poſtulat der Einheit auf das Transzendente zu extrapolieren? Dieſes Poſtulat beſtimmt und umgrenzt doch gerade die mögliche

[1]) *La Science et l'hypothèse* p. 173.

Begreifbarkeit empirischer Vorgänge. Sobald von der Vorstellungswelt abgesehen wird, ist es offenbar ein Mißverständnis, die Forderungen überhaupt zu erheben, die eben nur für jene gelten. Das transzendente Wirkliche, im Falle es ein solches gibt, darf also nicht in der Sphäre der Allgemeinbegriffe gesucht werden, soviel steht fest. — Die wahrscheinliche Vermutung, das Transzendente betreffend, ist nun die folgende: daß es nach außen zu, jenseits des Umkreises unserer »Umwelt« belegen sei. Nun ist es wohl sicher, daß uns eine Fülle empirischer Wirklichkeiten entgeht. Unsere Organe vermögen nicht alles aufzufassen, unser Begriffsvermögen reicht nicht bis an die Grenzen der Welt. Gleichwohl hält die Vermutung, daß das Transzendente irgendwo nach außen zu, jenseits des Gegebenen, seinen Ort habe, der Kritik nicht stand: es kann sich hier wohl um praktische, ganz gewiß nicht um absolute Grenzen handeln. Es gibt keine Überlegung, die uns dazu zwänge, Erscheinungen irgendwelcher Art für wesentlich unerfahrbar zu halten. Das »Erscheinende« ist nämlich überhaupt nur durch seine Erfahrbarkeit zu definieren, Erscheinungen, welche jenseits einer möglichen Erfahrung belegen wären, ob sie gleich der wirklichen nicht zugänglich sind, kann es nicht geben, ihr Begriff hat keinen Inhalt. Der Überzeugung steht nichts im Wege, daß es dereinst gelingen wird, alle die Phänomene ins Bereich der experimentellen Forschung hinüberzuziehen, die ihr bisher nicht zugänglich waren, wie denn die Grenzen unserer Umwelt schon jetzt beträchtlich weitere sind, als die Natur sie uns gesteckt hatte. Was aber im Prinzip erfahrbar ist, ist eben deshalb

nicht transzendent. Die ſogenannten okkulten Phänomene gehören geradeſo zur Phyſik (in des Wortes eigentlicher Bedeutung), wie diejenigen, welche klar erwieſen und allgemein anerkannt ſind, und ſie werden auch dereinſt, falls ihnen wirklich objektive Gültigkeit zukommen ſollte, im Rahmen der Natur begriffen werden. Die Fragen, das Natürliche betreffend, die man mit einem *Ignorabimus* beantworten muß, ſind alleſamt falſch geſtellt. So iſt es ein Mißverſtändnis, eine Grenze der Wiſſenſchaft darin zu erblicken, daß wir von der Welt nur im Rahmen beſtimmter Formen Kenntnis erlangen können, — eine Grenze inſofern, als die Welt »in Wahrheit« anders wäre als ſie uns erſcheint: das »Daſein« der Welt beſteht eben in ihrem Erſcheinen, und ihr eigentümlicher Charakter in ihrer Erſcheinungsform. Anders verſtanden, entbehren dieſe Begriffe des Inhalts. Das Phänomen lügt nicht und verſchweigt auch nichts.[1] Und nun ſuche man im Rahmen der erfahrbaren Natur nach Dingen, die nicht Erſcheinungen wären: es ſind keine ſolchen zu entdecken. Erſcheinungen ſind unſere letzte Inſtanz, jedesmal, wo die Analyſe hinter dem Gegebenen das »Weſen« zu erfaſſen gewähnt hat, hat es ſich bald genug herausgeſtellt, daß das vermeintliche »Weſen« nur ein Werkzeug der Erkenntnis ſei. Alſo iſt es ſicher, daß es nach außen zu, vom erkennenden Menſchen her geſehen, keine Probleme gibt, welche die Wiſſenſchaft als transzendent und zugleich als wirklich anerkennen müßte. Die Fragen, die einen Sinn haben, vermag ſie ſämtlich zu beantworten.

[1] Vgl. S. 120.

Sollte nun die Annahme eines Wirklichen, das außerhalb des Bereiches möglicher Wiſſenſchaft belegen wäre, überhaupt gegenſtandslos ſein? — Die transzendenten Wirklichkeiten, welche die Theologie poſtuliert, können geleugnet werden, ohne daß ihre Leugner *ad abſurdum* zu führen wären, die anorganiſche Natur bietet keine Handhabe zur Annahme eines Jenſeits des Erſcheinenden, denn das einſinnige Geſchehen, das ihren »Begriff« im Hegelſchen Sinne ausmacht und auf welches manche Denker eine Metaphyſik haben gründen wollen, bedeutet eben den Begriff ihrer empiriſchen Wirklichkeit, auch die konkreten Lebenserſcheinungen ſind nach Geſetzen erſchöpfend zu begreifen, liegen ſomit auf einer Ebene mit dem ſonſtigen Naturgeſchehen. Da der Kauſalnexus, der ihr Sein und Werden beſtimmt, keine Unſtetigkeitsmomente einſchließt, ſo liegt für den, welcher ſich an das ſinnlich Wahrnehmbare und auf objektivem Wege Nachweisbare hält, kein Grund vor, organiſche Vorgänge anders zu interpretieren als die Geſchehniſſe der unbelebten Welt, kein als Objekt Gegebenes zwingt den Naturforſcher dazu, hinter dem Phänomen ein weiteres Wirkliches anzuerkennen. So ſcheint es, daß die Annahme eines Realen, das jenſeits des Umkreiſes empiriſcher Wirklichkeit belegen wäre, tatſächlich zu umgehen iſt. Dann aber muß es offenbar möglich ſein, einen Weltbegriff aufzuſtellen, der alles Wirkliche umſpannte, einen ſchlechterdings erſchöpfenden Weltbegriff, jenſeits deſſen nichts vorhanden und nichts denkbar wäre.

Einen ſolchen Weltbegriff gibt es aber nicht, ja, es läßt

ſich beweiſen, daß es ihn nicht geben kann. Man ſetze die Einheit des Weltalls voraus, man nehme an, daß außer Erſcheinungen und Geſetzen nichts vorhanden ſei und errichte aus dieſem Material ein Abbild der Welt: wie man es auch anſtellen mag, es wird nicht vollſtändig werden. Ich muß hier eine Periode aus meiner eigenen Geſchichte berühren, und Sie werden einſichtig genug ſein, das Selbſtzitat nicht zu mißdeuten, denn ich kann es nicht gut umgehen, ohne der Sache zu ſchaden: ich ſelbſt habe viele Jahre lang feſt geglaubt, daß alles Wirkliche in den Rahmen des Idealismus hineinpaſſe und aus dieſer Überzeugung heraus ein Syſtem erſchaffen, das tatſächlich alles Wirkliche in ſich begriff. Noch heute, wo mir die einſtigen Gedankengänge ſchier fremd geworden ſind, wo ich dieſes Werk nach vielen Richtungen hin kaum mehr als das meinige anerkennen mag, kann ich nicht ableugnen, daß es dem Umfange nach die äußerſte Möglichkeit einer idealiſtiſchen Weltſyntheſe überhaupt bezeichnet. Aber heute iſt mir eines klar, deſſen bloße Möglichkeit ich einſt mit Heftigkeit von mir gewieſen hätte: daß die Vollſtändigkeit meines Weltbildes durch Gewalt zuſtande kam. Ich habe die Welt vergewaltigen müſſen, um einen Begriff, der nichts ausſchlöſſe, von ihr zu bilden, denn ich hatte ihr Unmögliches zugemutet.

Ich möchte Ihnen raten, mein *Gefüge der Welt* einmal aufmerkſam vom Anfang bis zum Ende durchzuleſen. Dank ſeiner Skizzenhaftigkeit bringt dieſes Werk die Grundzüge der idealiſtiſchen Weltanſicht beſonders deutlich zum Ausdruck, und aus dem gleichen Grunde ſind

hier Abſicht und Erfolg beſonders deutlich im Zuſammenhang zu überſehen. Die Fehler und Unzulänglichkeiten, die durch meine Perſon und ihre Zuſtände bedingt ſind, werden Sie leicht als ſolche erkennen, bei dieſen verweilen Sie nicht, richten Sie Ihr Augenmerk allein auf die prinzipiellen Gebrechen, die dem Syſtem als ſelbſtändiger Geiſteseinheit anhaften: da dieſes, wie ich ſchon hervorhob, das umfaſſendſte bedeutet, das ſich auf idealiſtiſcher Baſis überhaupt aufführen läßt, ſo ſind jene typiſch für alle nur mögliche idealiſtiſche Theorie und deswegen wirklich belehrend. Mein Syſtem kann ich Ihnen nicht auseinanderſetzen, dazu gebricht uns die Zeit: ich will Ihnen nur kurz das Ergebnis formulieren, zu welchem Sie nach kritiſchem Studium des *Gefüges der Welt* notwendig gelangen werden: die Welt erſcheint dort wirklich vollſtändig und reſtlos begriffen, ſie hängt nach Geſetzen lückenlos zuſammen, aber auf daß dies möglich würde, habe ich mich gezwungen geſehen, das Ich, die lebendige Grundlage unſeres Daſeins und Erkennens, als Idee oder Geſetz zu beſtimmen.

Und das iſt es nicht. Es iſt allerdings keine Erſcheinung, kein unmittelbares Datum der Natur, aber es iſt ganz gewiß auch kein Geſetz. Es iſt etwas, das mit gewohnten wiſſenſchaftlichen Begriffen überhaupt nicht zu faſſen iſt. Denn es iſt weder ein Sein noch ein Werden, weder eine Kraft noch ein Stoff, weder eine Vielheit noch eine Einheit, weder eine Funktion noch eine Grenze, weder ein Differential noch ein Integral. Es vermag weder aufgezeigt noch bewieſen zu werden, da es aller begrenzenden Anſchauung und allen feſten Begriffen entrinnt, und doch iſt

es da. Es ist etwas in mir, welches dauert in stetem schöpferischen Wandel, welches vergeht in aufsteigender Entfaltung, welches, selber unfaßbar, alle Faßbarkeiten bedingt. Dieses lebendige Ich ist etwas vollkommen anderes als alles, was sich in der Erscheinung unmittelbar nachweisen läßt, es ist etwas Grundverschiedenes von allen Begriffen, die wir von ihm bilden können, in den Rahmen der Gesetze und Erscheinungen gehört es nicht hinein. Hier, an diesem Punkte, versagt der Idealismus, hier grenzt die begreifbare Welt gegen eine andere an. Hier ist ein Wirkliches festgestellt, das vom Standpunkte des Idealismus transzendent und jenseits des Umkreises möglicher Wissenschaft belegen ist. Aber dieses unfaßliche Lebendige bezeichnet auch das einzige transzendente Wirkliche, das die Forschung anerkennen muß. Nach außen zu, vom Bewußtsein aus gesehen, existieren nur Erscheinungen, die sämtlich zur möglichen Erfahrung gehören, und hinter ihnen gibt es nichts, keine Erfahrung und keine haltbare Überlegung zwingt oder berechtigt dazu, jenseits der Gegebenheit weitere Wirklichkeiten anzunehmen, die sie hervorbrächten und von innen her bestimmten, im Erscheinenden erschöpft sich die Natur. Und die Sphäre der Begriffe beherbergt ausschließlich Erkenntniswerkzeuge, die gleichfalls Erscheinungen sind. Nur in uns, in geheimnisvoller Tiefe, lebt etwas, das nicht Erscheinung wäre. Hier allein gibt es etwas, das Erscheinungen hervorbringt ohne selbst in die Erscheinung zu treten. Was ist es? Nennen wir es Leben, da unsere Betrachtungen der Naturphilosophie gewidmet sind. In an-

derem Zuſammenhang hätten wir es den Geiſt geheißen. — Iſt das Leben tatſächlich unbegreiflich? Iſt es ganz unmöglich, es im Rahmen der Kategorien zu verſtehen, die für alle äußere Erfahrung gelten? — Die Lebenserſcheinungen ſind ſämtlich zu begreifen, überall iſt das Gegebene auf Geſetze zurückzuführen, zu jedem Vorgang läßt ſich die Urſache aufzeigen, die ihrerſeits *ad indefinitum* zurückbegründet werden kann. Dieſes gilt vom Einzelnen wie vom Allgemeinen, vom Leben der Völker ſowohl als von dem der Individuen, vom phyſiſchen wie vom pſychiſchen Organismus. Es iſt eine Wiſſenſchaft denkbar, die von ſämtlichen Lebenserſcheinungen einen vollſtändigen Begriff zu geben vermöchte. Allein in den Erſcheinungen, die nach Geſetzen zuſammenhängen, erſchöpft ſich das Leben nicht, hier iſt nicht alles begriffen, wenn ein Vorgang auf Geſetze zurückgeführt wurde. So hat die Biologie wohl alles geleiſtet, was von ihr zu verlangen iſt, wenn ſie den Bauplan des Organismus feſtſtellte, denn deſſen Begriff bezeichnet den Zuſammenhang aller möglichen konkreten Erſcheinungen, ſomit alles, was vom Subjekt überhaupt zu objektivieren iſt: und doch wird das Eigentliche vom Begriffe des Bauplanes nicht einmal berührt, ja es läßt ſich kaum eine beſſere Illuſtration deſſen, was Inkommenſurabilität bedeutet, erſinnen, als das Verhältnis des abſtrakten Planes zur lebendigen, ſich ewigerneuernden Geſtalt. So gelingt es der Geſchichtsforſchung wohl, die notwendige Verkettung der Ereigniſſe aufzuklären, aber die freien Willensentſchlüſſe der handelnden Perſonen, die das Geſchehen tatſächlich hervorbrachten,

die muß ſie dabei außer acht laſſen, ſie erklärt das Geſchehen ſo, als ob es keine wollenden Menſchen gäbe. So ſcheint es der Wiſſenſchaft neuerdings zu gelingen, den Vererbungsprozeß auf Geſetze zu bringen, allein die Möglichkeit der Vererbung als ſolcher — einer Fortdauer, die dem Energieprinzip nicht gehorcht — bleibt nach wie vor vollkommen unbegreiflich. Freilich hat es niemals an Verſuchen gefehlt, das ſpezifiſch Lebendige begrifflich zu beſtimmen, ſehr intereſſante ſind jüngſt erſt von Drieſch angeſtellt worden. Aber gerade deſſen Definitionen beweiſen, daß die Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne dem Leben nicht beikommen kann. Wenn die Geſamtheit des Wirklichen als Natur bezeichnet wird, dann iſt das Leben ſelbſtverſtändlich ein beſonderer Naturfaktor: aber das Weſentliche iſt, daß dieſer Naturfaktor in die Natur, mit der allein es Naturwiſſenſchaft zu tun hat — den Zuſammenhang des Erſcheinenden nach Geſetzen — nicht hineingehört und in deren Rahmen nicht zu begreifen iſt. Denn drei ſeiner Grundeigenſchaften, drei Grundbeſtimmungen des Lebendigen zum mindeſten widerſtreiten den Grundvorausſetzungen wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes überhaupt. Es ſind dies die folgenden: 1) das Schöpferiſche. Es iſt Tatſache, daß in der Sphäre des Lebens aus einem Vorhandenen Neues hervorgeht, das im Gegebenen nicht enthalten war, es iſt ebenſo Tatſache, daß ein Geweſenes ſpurlos verſchwinden kann. Es läßt ſich keine Theorie erſinnen, die den Tod als ſolchen nur irgendwie begreiflich machte. Der Körper bleibt, das Leben iſt hin, in keiner Verwandlung wirkt es weiter, im Rahmen der Erſcheinun-

gen iſt es verloren gegangen. Hier können alle Erklärungen nur Beſchwichtigungen ſein, der Verſtand ſteht vor dem Sterben ſtill. Und er verſagt nicht minder vor dem Leben. Das Kind iſt aus den Eltern nicht reſtlos abzuleiten, aus dem Jüngling iſt der Greis nicht vorauszuerſchließen, und der Gang der Geſchichte vollends ſpottet jeglicher Theorie. Durch die Annahme latenter Züge und ſuspendierter Kräfte iſt gar nichts begreiflich gemacht, denn da im Reſultate mehr ſteckt als in der Prämiſſe enthalten war, da die Wirkung mit der Urſache inkommenſurabel iſt, ſo iſt ſchon damit jede wiſſenſchaftliche Theorie a priori unmöglich gemacht. Das Leben ſchreitet von Neuem zu Niedageweſenem, von Unerwartetem zu Unvorausſehbarem, von Einfall zu Einfall fort. Wie dem Geiſte die neuen Gedanken, ſo entſprießen dem Körper die neuen Organe. Bei den Tieren, deren Geſtalt eine feſt umgrenzte iſt, deren Organe, einmal erſchaffen, fortan beharren, mag die Identität beider Erſcheinungsreihen nicht unmittelbar einleuchten: bei den Protiſten, auf welche bereits hingewieſen wurde, liegt ſie auf der Hand, denn bei dieſen entſtehen die Organe augenblicklich, wenn ein »Problem« ſich zeigt, und vergehen, ſobald ſie überflüſſig geworden ſind. Der Verſtand kann aber nichts Unvorausſehbares anerkennen, ihm kann Neuheit nur Umordnung des Alten bedeuten, alles Spontane muß er verleugnen, Freiheit und Schöpfung gibt es nicht für ihn. Er vermag die Organismen nur inſofern zu faſſen, als ſie Maſchinen ſind — fertig ein für alle Male und aufgezogen. Sie ſind aber mehr als Maſchinen, denn ſie ſchaffen und bilden ſich ſelbſt.

2) Das Überindividuelle. Es ist Tatsache, daß sich der Sinn des Lebens im Individuum nicht erschöpft, daß es ein Überindividuelles ist, welches dem einzelnen Stellung und Sinn verleiht. Dieses erweist sich zunächst in den Tatsachen der Fortpflanzung und Vererbung, welche beide aus den Notwendigkeiten des Individuums heraus nicht zu begreifen sind, es erweist sich ferner in der transitorischen Stellung, die dem Individuum im Ablaufe des Lebens überhaupt zukommt, es erweist sich endlich, und für uns vielleicht am deutlichsten, in den Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins. Über diese Fragen lese man meine *Unsterblichkeit* nach, welche Arbeit durchaus diesem Probleme gewidmet ist und dessen siebentes Kapitel gerade seine faktische Seite in aller Ausführlichkeit behandelt.

3) Das Über-Empirische. Es ist der gleiche Tatbestand, nur in seinem Totalzusammenhange betrachtet und seiner vollen Bedeutung nach erfaßt. Der Sinn des anschaulich Gegebenen liegt in etwas, das über alle mögliche Anschauung hinaus geht und doch in eminentem Sinne wirklich ist, das Erscheinende ist nur aus einer Wirklichkeit heraus zu verstehen, die über das unmittelbar Konkrete hinausreicht. In diesem Wirklichen verschwinden die Unterschiede von Individuum und Stamm, von Körper und Seele, von Leben und von Tod. Es ist ein und dieselbe Wesenheit, die vom Keim zum Erwachsenen fortschreitet und von diesem wieder zum Keim, ein und dieselbe Entelechie, die sich körperlich und geistig ausdrückt, ein und dasselbe Ich, das vom Kinde zum Greise zu fortlebt, — ja es ist ein und derselbe Geist, der in ganzen Geschlechtern fort-

wirkt und in jeder neuen Verkörperung die alte zugleich vollendet und aufhebt. Die Annahme dieſes Transzendenten entſpringt keiner Denknotwendigkeit und keiner theoretiſchen Überlegung, ſie drängt ſich vielmehr auf, trotz ihrer Unbegreiflichkeit. Denn das Allgemeine, das hier zutage tritt, hat mit den Allgemeinbegriffen nichts gemein, ſo oft es mit dieſen verwechſelt wurde[1], es iſt kein Abſtraktum, ſondern ein Konkretes, kein regulatives, ſondern ein konſtitutives Prinzip, kein Mittel zum Zwecke der Begreiflichkeit, ſondern eine ſelbſtändige Wirklichkeit, die allen Begriffen entrinnt. Es bedingt ſchöpferiſch, von innen her, was im Leben Beſonderes iſt, es liegt jenſeits auch der erſchöpfendſten Empirie. Hier iſt das Phänomen nicht die letzte Inſtanz, wie im Reiche der lebloſen Natur, hier iſt es nur der flüchtige Ausdruck eines, das ſelber nicht erſcheint, für das deſſen Schranken nicht gelten. Daher verſagen alle Verſtandesbegriffe, ſobald es das Leben zu begreifen gilt, denn ſie ſind nur Erſcheinendem gewachſen. Wer ſeine eigene Entwickelung vorurteilsfrei verfolgt, der erkennt, daß ſie ebenſowohl die Ausführung eines fertigen Planes als die Entfaltung gegebener Anlagen bedeutet, ja daß ſie am treffendſten vielleicht dem Abſpielen einer Symphonie zn vergleichen iſt, wo Satz auf Satz harmoniſch folgt, wo fortwährend neue Inſtrumente und Motive einfallen, zur rechten Zeit und doch unberechenbar, denn im Andante war das Finale nicht enthalten, wenngleich jeder Muſiker behaupten wird, daß

[1] Vgl. meine Abhandlung *Zur Pſychologie der Syſteme* im *Logos* I, 3.

auf jenes Andante nur dieſes Finale folgen konnte. Beim Lebendigen iſt die Gegenwart nur aus der Zukunft, alles Sichtbare nur aus Überſichtbarem, das Begrenzte nur aus Unbegrenztem, das Vergängliche nur aus einem Dauernden, alles Empiriſche nur aus einem Über-Empiriſchen heraus zu verſtehen. Was aber jenſeits des Empiriſchen belegen iſt, das entzieht ſich der wiſſenſchaftlichen Begriffsbildung. So verſagt denn die kritiſche Wiſſenſchaft und mit ihr alle idealiſtiſche Welterklärung in dem Augenblicke, wo es das Leben im Zuſammenhang zu begreifen gilt.

»Im Zuſammenhang zu begreifen«: dieſe Beſtimmung gibt uns den Schlüſſel zum Sinne des Verhältniſſes, daß die Wiſſenſchaft das Leben nicht erfaſſen kann: es liegt außerhalb oder jenſeits des Zuſammenhangs, der die mögliche wiſſenſchaftliche Erkenntnis umgrenzt. Hieraus ergibt ſich aber, daß es ein Mißverſtändnis bedeutet, das Leben in dieſen Zuſammenhang hinein begreifen zu wollen. Rufen wir uns die Ergebniſſe unſeres dritten Vortragsabends ins Gedächtnis zurück, und wir werden klar erkennen, nicht nur, daß es ſo iſt, ſondern auch, daß es nicht anders ſein kann. Was enthält der Begriff der Erfahrung? die Welt, die für den Organismus in Betracht kommt, in der Form, wie ſeine Organe ſie zuſchneiden, er enthält, kurz geſagt, die Außenwelt. Das, was die Außenwelt bedingt, die Innenſeite des Lebens, kann er ſeinem ſtrikten Begriffe nach nicht enthalten. Wohl mag ſich der Erfahrungsprozeß dieſer Innenſeite zuwenden: eben dadurch wird ſie zur Außenwelt und verliert ihren eigentlichen Charakter.

Sie breitet ſich auf der Fläche des Erſcheinenden aus, läßt ſich vom Verſtande ihre Grenzen abſtecken, nimmt, ſoweit dies möglich iſt, die Form an, die das Bewußtſein fordert und gibt ſich als Zuſammenhang von Erſcheinungen nach einheitlichen Regeln und Geſetzen. Aber was auf dieſe Weiſe beſtimmt wurde, iſt gar nicht das, worauf es abgeſehen war: es iſt nicht das eigentliche Leben. Die Pſychologie vermag kein Ich nachzuweiſen, die Phyſik keine wirkliche Dauer, und die Biologie keine ſchöpferiſche Entwickelung. Und doch ſind es die Grundeigenſchaften des Lebens, die ſich der Faſſung entziehen, diejenigen, deren Daſein keinesfalls in Frage ſteht. Wiſſenſchaft kann es eben nur von der Außenwelt geben, das Leben aber gehört nicht zur Außenwelt und kann nicht zur Außenwelt werden. Es bleibt immer hinter der Forſchung belegen, wohin ſich dieſe auch wenden mag, es bleibt immer und ewig Subjekt, ob es gleich als Objekt definiert würde, und überall die Vorausſetzung, die ihrerſeits nicht abzuleiten iſt. Der innere Drang, oder wie ſonſt man die ſpezifiſche Potenz des Lebens heißen wolle, iſt eben die Prämiſſe, in bezug auf welche die Begriffe Erfahrung und Wiſſenſchaft allererſt einen Inhalt erlangen. Dies iſt der volle Sinn des Ergebniſſes der Kantiſchen Kritik, daß der erkennende Menſch die letzte Inſtanz aller möglichen Wiſſenſchaft bedeutet, zugleich die Erklärung deſſen, daß das Leben nicht zu begreifen iſt: die Innenſeite des Ausſchnitts der Wirklichkeit, der die Welt möglicher Erfahrung umgrenzt, iſt von dieſer her auf keine Weiſe zu erreichen, der Erfahrungsprozeß läßt ſich nicht um-

kehren. Wenn es daher eine Erkenntnis des Transzendenten gibt, so muß sie auf anderem Wege gewonnen werden und vollkommen anderer Art sein, als die jeder nur erdenklichen Wissenschaft.

Kant war von seinem Standpunkte aus im Recht, daß er die Möglichkeit einer Erkenntnis des Transzendenten abwies, denn er erkannte nur Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft an, und seine Nachfolger, die von seiner Kritik aus zum Absoluten, zur Metaphysik haben vordringen wollen, sind eben deswegen fehlgegangen. Es ist wahrhaft tragisch, zu beobachten, wie gewaltige Geister von tiefer Wahrhaftigkeit, wie Fichte, Schelling, Hegel und in gewissem Sinne auch Schopenhauer, statt Wahrheiten Irrtümer in die Welt setzten, nur weil sie sich über diesen einen Punkt nicht klar geworden waren. Fichte hat den tiefsten Grund des Lebens für identisch gehalten mit Kants erkenntnistheoretischem Ich und es dann unternommen, die ganze Welt aus dem Ich heraus *a priori* zu konstruieren. Und sein Unternehmen ist gescheitert, eben weil er verkannt hatte, daß Kants Ich nur der abstrahierte Rahmen des erfahrenden Bewußtseins ist und daß es aprioriſche Erkenntnis nur vom Formal-Menschlichen in bezug auf eine mögliche Erfahrung geben kann. Schellings künstlerischer Geist — von Natur einer der größten, die es gegeben hat, — lebte tief im Wesen der Dinge, aber statt dieses einfach auszudrücken, suchte er sie aus Gründen zu entwickeln und sein Naturgedicht brach daher entzwei. Hegel verdarb sich seine grandiose Anschauung des fortschreitenden Geistes durch

die Vorausſetzung, daß dieſer Fortſchritt den Anforderungen der Vernunft entſprechen müſſe und ſeine aus dieſer entſpringende dialektiſche Methode, und Schopenhauer endlich verſuchte ſchrittweiſe von der Kritik zur Metaphyſik hinüberzulavieren, was auf keine Weiſe möglich und denkbar iſt. Wenn es eine Erkenntnis der metaphyſiſchen Wirklichkeit gibt, ſo muß ſie einen anderen Charakter tragen als alles, was an Wiſſenſchaft erinnert.

Dieſes hat zuerſt Bergſon mit vollendeter Deutlichkeit erkannt und in Schriften ausgeführt, die zu dem Wenigen gehören, was von unſerer Epoche fortleben wird. Er zuerſt hat ganz deutlich gemacht ‹was freilich alle großen Denker gewußt haben›, daß Wiſſenſchaft und Metaphyſik grundverſchiedene Geiſtesbetätigungen ſind, die gar nichts miteinander gemein haben[1]›. Ob aber die Erkenntnismethode, die Bergſon zu definieren verſucht hat, als ſolche eine Zukunft hat, das ſcheint mir zweifelhaft. Es gibt begnadete Geiſter, die das Weſen intuitiv zu erfaſſen vermögen, allein ich fürchte, ihre Kunſt, ihr Können iſt nicht zu erlernen. Sucht man die »Intuition«, die »Sympathie« irgendwie als objektive Technik zu beſtimmen, ſo metamorphoſiert ſie ſich, ſchon allein um beſtimmt werden zu können, zur intellektualen Anſchauung, von der Kant und Fries bereits dargetan haben, daß ſie nicht möglich iſt: es exiſtiert nur eine Anſchauung des Empiriſchen, oder aber

[1]› Man leſe ſeine *Einführung in die Metaphyſik* ‹deutſch bei Eugen Diederichs in Jena erſchienen›: die hier in Frage kommenden Grundgedanken ſind dort ſo klar ausgeführt, daß von einer erläuternden Wiedergabe füglich abgeſehen werden kann.

ſie erweiſt ſich als Methode einer »unmittelbaren Erkenntnis«, welche es, in des Wortes ſtrikter Bedeutung, ebenſowenig gibt wie die intellektuale Anſchauung. Sogar in der ſcheinbar unverfänglichen Bedeutung, in welcher Fries und ſeine Schule ihren Begriff verwandt haben, entbehrt dieſer der Berechtigung. Wohl geht es nicht an, Erkenntnis durch das Zuſammenſtimmen des Erkennens mit ſeinem Objekte zu definieren: in dieſer Hinſicht ſind ſpeziell Nelſons Darlegungen ebenſo zutreffend als aufklärend, aber die poſitive Beſtimmung, welche dieſer dann gibt — der Wahrheit als Zuſammenſtimmens der mittelbaren mit der unmittelbaren Erkenntnis — iſt weder glücklich noch zutreffend: es gibt überhaupt kein unmittelbares Erkennen aus dem Grunde, weil Erkennen nur durch Reflexion im Bewußtſein zuſtande kommt. Die Dinge liegen in Wahrheit ſo, daß es verſchiedene Ordnungen des Gegebenen gibt — im Falle der Erfahrung alſo Erſcheinungen und Denkformen — die beide im gleichen Sinne unmittelbar gegeben ſind, jedoch nur mittelbar, durch Reflexion im Bewußtſein, miteinander verglichen werden können. Unmittelbare Erkenntnis in dieſem Zuſammenhange iſt ein Unbegriff. Und ſie iſt dies erſt recht in dem tieferen Sinne, wie ſie von den großen Metaphyſikern, Myſtikern und religiöſen Sehern behauptet worden iſt. Zweifellos, dieſe haben Dinge gewußt, die auf keinem Umwege zu erfahren waren, durch kein Experimentieren, kein Deduzieren, keine Schule und kein zufälliges Glück, man darf alſo wohl ſagen, daß ſie dieſelben unmittelbar gewußt haben. Aber hieraus folgt nicht, daß ihnen die Gabe unmittelbarer Erkenntnis zu

eigen war: eine ſolche gibt es nicht. Was ſie in Wahrheit auszeichnete, war das Folgende: ſie ſind ſich ihres tiefſten Seins bewußt geweſen, mithin auch des Verhältniſſes, in dem ſie zu allem Seienden ſtanden. Anſtatt um ſich ſelbſt herumzugehen und von außen das Innere zu umſchreiben, haben ſie unmittelbar in ſich ſelbſt gelebt und inſofern in allen Dingen. Sie hatten ſich ſo weit verinnerlicht, daß ihr Denken und Fühlen mit dem ſchöpferiſchen Prinzipe in ihnen zuſammenfiel, daß dieſes ihr tiefſtes Sein in jenem zum Ausdruck kam. Die »Wahrheiten«, die ſie auf dieſe Weiſe kündeten, waren dann aber keine »Erkenntniſſe« in des Wortes genauer Bedeutung, ſie waren nichts Erfahrenes, nichts Erworbenes, durch methodiſche Arbeit Verdientes: ſie waren der Ausdruck ihres inneren Weſens, ſie waren in Form des Wiſſens eben das, was die Metaphyſiker ſelbſt in Form des Seins waren. Sie waren keine Theorien, über die ſich ſtreiten läßt, keine Schlußfolgerungen aus erwieſenen Vorausſetzungen, ſondern abſolute, unergründliche Wahrheiten, abſolut wie das Leben ſelbſt. Daher iſt es kein Wunder, daß alle tiefen Geiſter im Grunde das gleiche behauptet haben — heißen ſie Yajñavalkya, Eckhardt, Heraklit, Plotin oder Hegel: das lebendige Sein, das abſolut Wirkliche, dem ſie alle Ausdruck verliehen, kann gar nicht verſchieden erſcheinen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es als ſolches überhaupt nicht erſcheint. Nur indem es ſich ausdrückt, tritt es in die Erſcheinung. Nun mögen die Ausdrücke, je nach den Individuen und ihrer Sprache, ſo verſchieden als nur möglich ausfallen: ſie beſagen überall doch das gleiche. Sie

künden vom nämlichen Leben, vom gleichen oberſten Seinsprinzip, vom einigen lebendigen Geiſte.

Aus dieſen Beſtimmungen geht ohne weiteres hervor, daß es eine »Methode« der Metaphyſik nicht geben kann: metaphyſiſches Wiſſen kann dem Nicht-Wiſſenden ebenſowenig vermittelt werden, wie Unlebendiges zum Leben zu erwecken iſt. Das metaphyſiſche Wiſſen iſt unmittelbarer, unvermittelbarer Lebensausdruck, es iſt daher mit keinerlei Wiſſenſchaftserkenntnis zu vergleichen, ſondern einzig mit lebendigen Wirklichkeiten. Es iſt eines Sinnes mit der leiblichen Geſtalt, mit der Liebe, dem ſchöpferiſchen Tun. Im Körper tritt eben das in die Erſcheinung, wovon die Myſtik kündet, die Schönheit der Frau ſpricht das gleiche aus wie die Weisheit weltabgekehrter Denker. — Es iſt weſenseins mit der echten Kunſt, denn auch dieſe iſt Weſensausdruck. Der Maler kopiert nicht die äußere Natur, er ſchafft ſie von innen heraus wieder, der Dichter reimt keine Beobachtungen zuſammen, ſeine Verſe ſind Wiedergeburten. Das ſchöpferiſche Prinzip, das im Künſtler lebt, ringt nach geſteigertem Ausdruck. — Es iſt ſchließlich weſenseins mit dem religiöſen Gefühl. Seelen von tiefer Innerlichkeit mit vorwiegendem Gemütsleben ſind ſich des überindividuellen Zuſammenhangs, dem ſie angehören, unmittelbar bewußt. Gleichviel, zu welchen Vorſtellungen ſie ſich bekennen, der Grund ihres Glaubens iſt ein Wirkliches, und dieſes Wirkliche bringt er zum Ausdruck. Das metaphyſiſche Wiſſen iſt, ich wiederhole es, nichts als Ausdruck. Es entſtammt keiner inneren Erfahrung ‹die als ſolche mit der äußeren identiſch wäre›,

keinem Denken und keinem Gefühl. Es iſt daher nicht zu begründen, nicht zu beweiſen, es iſt da wie das Leben ſelbſt. Es iſt der geiſtige, aſymptotiſch verſtandesgemäße Ausdruck des Grundes der Wirklichkeit. Es iſt das Gegenteil einer Theorie. Ebendarum aber beſitzt es eine Kraft der Evidenz, die keinem Begründbaren eignet: es wirkt als Offenbarung. Wer mit offenem Gemüte, in reiner Stimmung, die Ausſprüche weiſer Männer lieſt, glaubt Altbekanntes zu vernehmen: das iſt es ja, was ich von jeher gemeint habe! Das iſt es, was ich immer gefühlt! — Wie ſollte es anders ſein? Sie bringen doch eben das zum Ausdruck, was immer war, jetzt iſt und immer ſein wird, in jedem Einzelnen ſowohl als überall, ſie ſprechen keine beſondere Meinung, ſondern die Wahrheit aus. Und jetzt werden Sie verſtehen, weswegen wir alle den Dichter höher ſchätzen als den Gelehrten, und den Handelnden höher als den, der bloß begreift: das Eigentliche liegt jenſeits jeder nur möglichen Wiſſenſchaft, denn das Eigentliche für uns iſt das Leben. Um dieſes geht jene ewig herum, ſie kann es nicht faſſen, nicht greifen. Das Leben iſt nur zu leben, nur auszudrücken: und in der Form des Wiſſens tut dies die Metaphyſik.

Das metaphyſiſche Wiſſen iſt jedesmal, wo es ſich unmittelbar ausſprach und nicht bloß in Gleichniſſen ſpiegelte, im Rahmen eines von zwei Begriffen zutage getreten, die ſich als Begriffe widerſprechen und deren Inhalte ſich auszuſchließen ſcheinen: der Begriffe des Seins und des Werdens. Dem Myſtiker, der ſich in ſein Inneres verſenkt, entſchwindet alle Farbe und Geſtalt. Er weiß von

keiner Zeit und keiner Vielheit, er weiß von keinem Werden noch Geſchehen. Er iſt ſich nur eines Etwas bewußt, welches iſt und wirkt, welches lebt und ſchafft, aber nicht beſtimmt werden kann. Es kann unmöglich beſtimmt werden, weil das, was jenſeits des Ausdrucks lebt, als ſolches nicht auszudrücken iſt. Der einzige Begriff, der es nicht verfehlt, iſt der eines einigen Seins. So hat denn alle Myſtik vom reinen Sein gekündet, und Negation auf Negation gehäuft, bis daß die Natur vergraben ſchien. — Das Geiſtige des Sehers drängt unaufhaltſam hinaus zu körperhaftem Ausdruck, ihm erwächſt das Weſen zur Viſion, ihm offenbart ſich das Schaffen als Schöpfung. Er verneint nicht die Welt, er ſchafft ſie wieder, er beſeelt ſie von innen heraus. Daher iſt ihm das Wirkliche ein Werden, der Geiſt ein Prozeß, und ſein vollendeter Ausdruck die Geſchichte. Sein und Werden ſcheinen Gegenſätze, die Behauptung klingt überraſchend, daß die indiſche Myſtik und Hegels Philoſophie das gleiche meinen und beſagen. Und doch iſt es nicht anders. Das Wirkliche an und für ſich iſt ein unausſprechliches Sein, in ſeinem Ausdruck ein Werden.

• • •

Sie werden mich fragen, ob es denn gar keine Metaphyſik als Wiſſenſchaft geben könne. Ganz gewiß nicht, ebenſowenig wie eine Kunſt denkbar iſt, welche Wiſſenſchaft wäre. Es iſt indeſſen möglich, über den Sinn und die Grenzen der Metaphyſik Beſtimmtes auszuſagen, im

gleichen Verſtande wie die Äſthetik nichts Widerſinniges iſt, die den Sinn und die Grenzen der Kunſt feſtſetzt.

Zwei Äſthetiker der Metaphyſik (wenn ich mich dieſes uneigentlichen Ausdrucks bedienen darf) hat es bisher gegeben, die als Meiſter gelten dürfen, der eine heißt Immanuel Kant, der andere Henri Bergſon. Kant war Äſthetiker im gemeinten Sinne, ohne daß er es gewußt hätte, bewußt hat er ſich zeitlebens nur um Naturerforſchung bemüht, denn das, was er Metaphyſik hieß, iſt in unſerem Sinne kritiſche Wiſſenſchaft. Dadurch jedoch, daß er die Sphäre möglicher Erfahrung genau und vollſtändig abgrenzte, hat er zugleich das Negativ der Metaphyſik beſtimmt: er hat gezeigt, was ſie nicht iſt und wo ſie anfangen könnte. Bergſons Kritik hat dann die poſitive Beſtimmung deſſen gegeben, was außerhalb des kantiſchen Rahmens belegen und dennoch wirklich iſt. Beide Geiſter gehören inſofern dem gleichen Typus an, als ihre Veranlagung keine echt metaphyſiſche war: wäre ſie dieſes geweſen, ſie hätten ſich als Kritiker nicht bewähren können. Der ſchöpferiſche Künſtler iſt meiſtens ein ſchlechter Äſthetiker, er drückt ſich einfach aus und kümmert ſich nicht um Gründe oder Grenzen. Mit dem echten Metaphyſiker, dem, deſſen Metaphyſik nichts als Weſensausdruck iſt, verhält es ſich ebenſo: er kann nicht beurteilen was er weiß, es iſt gleichſam Glücksſache, ob ſeine Weisheit verſtändlich iſt und der Verſtandesgrammatik Rechnung trägt. Was läßt ſich nicht alles gegen Hegel einwenden, gegen Plotin, gegen Fichte oder Schelling! Sie alle lebten in der Wahrheit, aber ſie waren nicht kritiſch genug, um dieſe ein-

wandsfrei auszudrücken. Kant und Bergſon nun waren zur Genüge Metaphyſiker, um genau zu wiſſen, um was es ſich handelt, ſie waren es nicht hinreichend, um unbefangen als ſolche zu produzieren, und dank dieſer ſeltenen Konſtellation iſt es beiden bei ihrer hohen kritiſchen Befähigung möglich geworden, mit Kompetenz und Exaktheit nicht Metaphyſik, ſondern über die Metaphyſik zu ſchreiben.

Aus der Kantiſchen Kritik ergab es ſich, daß das transzendente Wirkliche nicht außer uns geſucht werden darf. Nach außen zu liegen überhaupt keine transzendenten Probleme, der Rahmen möglicher Wiſſenſchaft iſt ſo weit wie die denkbare Außenwelt. Aber es gibt allerdings ein Wirkliches und nur eines, das jenſeits dieſes Rahmens verbleibt: dieſes eine Wirkliche iſt das Leben. Wenn es daher Wahrheiten geben ſoll, die nicht vor das Forum der Wiſſenſchaft gehörten, ſo können ſie nur das Leben betreffen. Aus Bergſons Unterſuchungen geht nun unzweideutig hervor, daß dieſes tatſächlich der Fall iſt, ſeine Analyſen und Grenzbeſtimmungen laſſen keinen Zweifel hierüber beſtehen. Und blicken wir nun, wo Sinn und Weſen des Metaphyſiſchen beſtimmt worden ſind, auf das zurück, was von großen Metaphyſikern je behauptet ward, ſo wird uns offenbar werden, daß ſie alle, wie immer ſie ſich ihr Wiſſen deuten mochten, das Metaphyſiſch-Wirkliche gemeint haben, welches eben das Leben iſt. Heraklits »Werden« entſpricht genau der gleichen Anſchauung wie Hegels »Prozeß«, und Bergſons „*durée*" iſt nur deſſen präziſeſter Ausdruck, Hegels objektiver Geiſt bedeutet genau dasſelbe wie Bergſons „*élan vital*", und

dem gleichen entſpricht Fichtes »Ich«, des Myſtikers »Gottheit«. Man laſſe ſich durch die Unterſchiede in der Beſtimmung nicht irre machen: jeder Denker hat ſein metaphyſiſches Wiſſen den Begriffen gemäß ausgedrückt, die ihm geläufig waren und angemeſſen erſchienen, und wenn Bergſons „*durée*" den Einwänden nicht unterliegt, die gegen Hegels Lehre vom Geiſte erhoben werden können, ſo iſt das einfach den objektiven Fortſchritten zu verdanken, welche die Kritik ſeither gemacht hat, Bergſon hat ſich eigentlicher ausdrücken können. Aber das Weſentliche liegt jenſeits aller Formeln und im weſentlichen haben alle übereingeſtimmt. So dürfen wir denn zuverſichtlich den allgemeinen Satz ausſprechen: alle großen Metaphyſiker haben das Leben gemeint, auch wo ſie von anderem kündeten.

Was folgt hieraus für die Metaphyſik überhaupt? — Zunächſt und vor allem, daß ſie zum Daſein berechtigt iſt. Sie iſt, ihrem Weſen nach aufgefaßt, keine Lehre der Wahngebilde, ſie bringt Wirkliches zu wahrhaftigem Ausdruck. Und Wirkliches im Sinne der Natur: denn deren Umkreis iſt weiter als der Umkreis möglicher Naturwiſſenſchaft. Das Metaphyſiſch-Wirkliche, das Abſolut-Wirkliche oder das Abſolute ſchlechthin iſt das intenſive, ſchöpferiſche Prinzip, das von innen her eine Außenwelt möglich macht, es iſt das Wirkliche, welches im Rahmen der Erſcheinungen und Geſetze nicht zu begreifen iſt, und zwar deshalb, weil es das iſt, in bezug auf welches dieſer Rahmen exiſtiert. So hat denn Fichte, allem Anſcheine entgegen, Kant nicht mißverſtanden, ſondern überaus tief

erfaßt, indem er auf die Kritik hin, welche die Relativität aller Erkenntnis bewieſen hatte, vom Abſoluten zu künden unternahm: denn jene macht echte Metaphyſik nicht unmöglich, ſie ebnet ihr im Gegenteil die Bahn, gerade dank den Grenzbeſtimmungen des großen Königsbergers iſt es möglich geworden, vom Abſoluten Kunde zu geben. — Gleichwohl haben wir bisher nur wenig Zuverläſſiges von dieſem erfahren, zumal Hegel, der größte Metaphyſiker der Neuzeit, hat mehr Irrtümer als Wahrheiten in die Welt geſetzt. Daher wird es nützlich ſein, auf Grund der gewonnenen Einſichten genau zu beſtimmen und kurz zuſammenzufaſſen, was das metaphyſiſche Wiſſen ſicher ausdrückt und was nicht.

Es bringt ſicher und ohne Vorbehalt den Urgrund des Lebens zum Ausdruck. Es ſpricht das aus, was wir ſind, was das Lebendige iſt. So haben denn die Weiſen von jeher, als ob ſich dies von ſelbſt verſtünde, Wahrheiten vertreten, die gegen alle nächſtliegenden Theorien verſtoßen und deshalb noch heute, obſchon nun auch Kritik zu ihnen hingeführt hat, nur von lebendigen Geiſtern eingeſehen werden: erſtens und vor allem die Wahrheit, daß der Grund des Lebens tiefer liegt als der Gegenſatz von Körper und Geiſt. Die Myſtiker haben immer gewußt, daß beide Ausdrucksformen einesgleichen ſind, daß der Körper nicht weniger Einbildungskraft beſitzt als der Geiſt, daß die Vernunft nur ein möglicher Ausdruck des Lebens iſt. Sie haben auch immer gewußt, daß das Weſen mit Bewußtſein und Perſon nicht zuſammenfällt, daß es tiefer liegt als alle Individualität. Endlich haben ſie

auch von jeher die Kantiſche Kritik vorweggenommen. Da ſie in der Tiefe lebten und ihr Bewußtſein den Grund ihres Weſens ſpiegelte, ſo konnte ihnen nicht verborgen bleiben, daß dieſes außerhalb der Welt möglicher Erfahrung liegt, während Kant von außen her das Innere abgrenzte, ſtießen jene von innen her an die Grenze. So ſprachen ſie in aller Einfalt das nämliche aus, was Transzendentalphiloſophie mit Mühe hat begründen können und was noch heute von ſcharfſinnigen Wiſſenſchaftlern nicht begriffen wird.

Das metaphyſiſche Wiſſen bringt alſo das zum Ausdruck, was wir ſind. Hierüber kann kein Zweifel obwalten. Mögen alle Metaphyſiker, von welchen die Geſchichte weiß, inſofern gefehlt haben, als ſie den eigentlichen Ausdruck nicht fanden und ihre Wahrheit in einem Begriffsgewande hinausſandten, das ſie unkenntlich machen mußte: es iſt eine Metaphyſik möglich, die das Leben unverfälſcht und erſchöpfend zum Ausdruck bringt. Vermag die Metaphyſik aber mehr? Kann ſie den Sinn des Weltalls offenbaren, wie ſie es ſo häufig unternommen hat? — Das iſt die große Frage. Und ich fürchte, wir werden ſie verneinen müſſen.

Wenn nämlich die Metaphyſik nichts anderes tut, als das Leben zu geiſtigem Ausdruck zu bringen, dann kann es ihr Beruf nicht ſein, das Weltall zu erklären. Ja und mehr noch: dann iſt es ein grundſätzliches Mißverſtändnis, ſolches von ihr zu verlangen. Die Metaphyſik hat gar nichts zu erklären, ſie drückt ein Wirkliches aus, und dieſes Wirkliche iſt Leben. Denn auch dieſes »erklärt« ſie ja nicht. Wohl mag es zuweilen den Anſchein haben, als ſei der vorgebliche Ausdruck Theorie, zumal wo ſich's um

ethiſche Behauptungen und Forderungen handelt, wie deren die meiſten Ausſprüche religiös zentrierter Denker enthalten. Allein der Anſchein iſt trügeriſch: die ſittlichen Gebote, ſoweit ſie im echten Sinne ſittlich ſind und nicht bloß politiſche Kundgebungen bedeuten, ſind Ausdruck eines höchſten Wirklichen, denn indem es ſich ſelbſt ſetzt, ſetzt das Leben auch Werte in die Welt. Die Ideale der Ethik und Äſthetik ſind keine Konventionen, ſie ſprießen aus den Tiefen der lebendigen Wirklichkeit hervor, als deren Blüte und Vollendung. Nun mag man dieſes Wirkliche extrapolieren und den Kosmos als lebendig begreifen, man mag dieſem allen den Sinn beilegen, der ſich im Leben offenbart: das haben faſt alle Metaphyſiker getan. Das Chriſtentum hat der Natur eine Heilsordnung zugrunde gelegt, der Buddhismus begreift den Lauf der Geſtirne aus moraliſchen Prämiſſen, die Inder haben den Atman als Weltprinzip geſetzt und die Myſtiker die ganze Natur durchgottet. Aber es iſt die Frage, ob ſolches ſtatthaft ſei. Mir ſcheint, in dieſer Extrapolation kommt, in letzter Stunde gleichſam, das Verſtandespoſtulat der Einheit zum Ausdruck, und für Verſtandespoſtulate iſt in der Metaphyſik kein Raum. Wenn an dieſer Grenze möglicher Einſicht ſichere Schlüſſe überhaupt zu ziehen ſind, dann muß es ein Mißverſtändnis bedeuten, wenn Metaphyſiker vom Weltall künden. »Weltall« iſt der Grenzbegriff möglicher Erfahrung, er bezeichnet die Geſamtheit deſſen, was als Erſcheinung gegeben und nach Geſetzen begriffen werden kann, er umgrenzt die Außenwelt. Was aber Außenwelt ſein kann, davon gibt es eben deshalb keine Metaphyſik.

Hier bedeutet die Gegebenheit, wie sie ist, die letzte Instanz, hier sind Sinnesdeutungen Dichtungen, die von der Wirklichkeit abführen, anstatt in sie einzudringen, hier gehört der Erfahrung das erste wie das letzte Wort. Wer die Natur in Zusammenhänge hineinbegreift, die sich nicht unmittelbar aus ihr ableiten ließen, zieht die Wirklichkeit ins Märchenland hinüber. — Umgekehrt aber gibt es, vom Metaphysisch-Wirklichen her gesehen, kein Weltall und keine Natur. Wohl mag die Seele ein Überindividuelles sein, ein Unendliches, das alle Grenzen verneint: sie bleibt doch immer nur sie selbst. Sie mag von den Sternen künden, sie mag vom Weltmeer sagen: sie meint doch immer nur sich. Welten über Welten bringt sie hervor und ist doch keine von ihnen. Sie weiß von keiner Vielheit, keinen Schranken, sie weiß von nichts, was nicht sie selber wäre.

Und damit ist gesagt, daß Metaphysik keinen Begriff von der Welt zu geben vermag. Zweifelsohne existiert eine allumfassende Natur, von der das Leben nur ein Element ist. Aber diese Wahrheit gilt nur im Sinne der Naturforschung, und das Leben liegt jenseits von deren Sphäre. Nur den Lebenserscheinungen ist sie gewachsen. Das Leben offenbart sich im Leben selbst, es enthüllt sich, indem es sich ausdrückt. Dieser Ausdruck jedoch, der mehr sagt als alle nur mögliche Wissenschaft, schweigt ewig über das, was er nicht ist. Er besagt schlechterdings nur sich selbst. So vermag er deren Erkenntnisse nicht aufzuheben.

Sechſter Vortrag.

Vom Ideal des philoſophiſchen Denkens.

Der Geiſt der Wahrhaftigkeit wird euch den Weg in alle Wahrheit weiſen. Ev. Johannis 16, 13.

Heute, in letzter Stunde, will ich Ihnen vom Ideal des philoſophiſchen Denkens, ſo wie ich es verſtehe, einen Begriff zu vermitteln ſuchen.

Fragen Sie einen beliebigen Philoſophen, welche ſeines Erachtens die Eigenſchaften wären, die den Denker vor allen auszeichnen ſollten, ſo wird er Ihnen antworten: Tiefe und Klarheit. Dieſe Begriffe umfaſſen in der Tat alles, was vom Denker zu verlangen iſt, allein ſie beſtimmen es nicht, es iſt das Schickſal allzu großer Worte, keine deutlichen Vorſtellungen zu erwecken. Wenn Ihnen von Napoleon berichtet wird, er ſei der genialſte Eroberer geweſen, den die Neuzeit aufzuweiſen hat, ſo mag Ihnen eine Ahnung deſſen aufſteigen, wer Napoleon geweſen ſei, aber wer er tatſächlich war, das erfahren Sie nicht. Und mit unbeſtimmten Vorſtellungen iſt wenig vor-

geſtellt. Suchen wir deshalb genau feſtzuſtellen, welches die Grunderforderniſſe des philoſophiſchen Denkens ſind, deren allgemeiner Rahmen durch die Begriffe der Klarheit und Tiefe richtig genug umſchrieben ſein mag, und beginnen wir mit einem konkreten Beiſpiele, vom Beſonderen zum Allgemeinen hinanſteigend.

Wer heute unvorbereitet die Werke Hegels zur Hand nimmt, der wird ſich eines reſpektvollen Schreckens kaum erwehren können. Er begegnet dort Sätzen, die, beim Worte genommen, ſchlechterdings nicht zu faſſen ſind, Definitionen, welche, anſtatt ihr Objekt zu beſtimmen und zu erklären, nur zu ſehr dazu angetan ſind, das dämmernde Verſtändnis für immer in Finſternis zurückzuverwandeln. Man erinnere ſich z. B. Hegels vielzitierter, wahrhaft verblüffender Definition der Elektrizität: »die Elektrizität iſt die Form, die ſich von ihr befreit«. So liegt es dem Leſer denn nahe, dieſe Weisheit als Blödſinn von ſich zu weiſen, um ſo näher, als der ſcharfſinnige Schopenhauer nicht anders verfahren iſt. Überwindet er indeſſen die erſte Stimmung, lieſt er weiter, ſucht er ehrlich zu verſtehen, was Hegels ungefüge Sätze wohl beſagen mögen, ſo gelangt er zu einer Entdeckung, die der erſte Eindruck ſchlechterdings nicht zu erwarten geſtattete und die ihn für die Zukunft in der Bewertung erſter Eindrücke etwas zurückhaltender machen dürfte: der Entdeckung, daß in Hegels Metaphyſik ein ganz gewaltiger Geiſt zum Ausdruck kommt. Hegel war ein Geiſt von wunderbarer Tiefe, von umfaſſendſtem Anſchauungsvermögen, er beſaß überdies eine Kraft der Syntheſe, eine Sicherheit in der Abſtraktion,

eine Meiſterſchaft im logiſchen Denken, wie nur wenige Philoſophen der Menſchheitsgeſchichte. So wird ſich denn Hegels urſprünglicher Verſpötter, wenn er nur Ausdauer beſitzt und zum Denken befähigt iſt, zu deſſen Verehrer verwandeln.

Deswegen aber wird er den Wortlaut ſeiner Philoſophie nicht günſtiger beurteilen können, als er es zu Anfang tat. Ja, je beſſer er ihn verſteht, deſto mehr wird es ihn wundern, wie es nur möglich war, daß ein ſo großer Geiſt ſo ſchlecht hat ſchreiben können. Und eines wird ihn ſchier unbegreiflich dünken: daß ſein Zeitalter ihn ohne weiteres verſtand. Damals fand kaum einer eine Schwierigkeit darin, Hegels Gedanken zu faſſen, was heute den Scharfſinnigſten dunkel vorkommt, ſchien damals Durchſchnittsköpfen ſonnenklar. Wie iſt dieſes Netzwerk ſcheinbarer Widerſprüche aufzulöſen? — Durch die folgende Überlegung: die Art, wie ein Denker ſeine Erkenntniſſe ausdrückt, iſt Funktion deſſen, was ihm und ſeiner Zeit als deutlich und ſelbſtverſtändlich gilt, was aber deutlich *erſcheint*, braucht es durchaus nicht zu ſein. Ja es hat ſich überaus häufig gerade das als das Fragwürdigſte erwieſen, was den kritiſcheſten Geiſtern viele Jahrhunderte überhaupt kein Problem bedeutet hat.

An irgend einem Punkte hört nämlich jeder auf, ſich über ſeine Gedanken Rechenſchaft abzulegen, irgend etwas verſteht ſich für jeden von ſelbſt. Was aber als ſelbſtverſtändlich erſcheint, hängt in der Regel nicht vom objektiven Charakter des Gedankens ab, ſondern von pſychologiſchen Vorausſetzungen individueller und epochaler

Art. Eine Zeit wird immer zu verſtehen glauben, was ihrem Geiſte gemäß iſt, und ob es gleich Unſinn ſei, was den Grundtendenzen des einzelnen entſpricht, wird dieſer kaum jemals beanſtanden. Hegels Begriffe entſprachen, ſo ungegenſtändlich ſie waren, den Vorſtellungskomplexen, die im damaligen Deutſchland vorherrſchten: daher verſtand man entweder, was Hegel eigentlich meinte, weil ſeine uns verwirrenden Ausdrücke damals unmittelbar begriffen wurden, oder aber Hegel ſelbſt war in eben den Vorausſetzungen gefangen wie ſeine Zeitgenoſſen, und dachte über die Berechtigung gewiſſer Annahmen und Ausdrücke nicht weiter nach. So bedeutet denn einerſeits ſo mancher Ausdruck, der einem Zeitalter genau und gegenſtändlich erſcheint, vom Standpunkte ſpäterer ein konventionelles Symbol, und wird er nicht ſymboliſch verſtanden ‹was eine Frage der Einbildungskraft iſt›, ſo entzieht er ſich überhaupt dem Verſtändniſſe, denn die intellektuellen und emotionellen Vorausſetzungen, dank welchen ein Wort eine beſtimmte Vorſtellung wachruft, beharren als ſolche nicht ‹dieſes gilt übrigens nicht allein von Epoche zu Epoche, ſondern ſehr häufig ſogar von Menſch zu Menſch, in ſeinen patriotiſchen Geſprächen meint Fichte: »Die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausſpreche, iſt nie meine Anſchauung ſelber, und nicht das, was ich ſage, ſondern das, was ich meine, iſt unter meinem Ausdrucke zu verſtehen«›, — andrerſeits aber bedingt jedes Datum gewiſſe Irrtümer, denen auch die freieſten Geiſter faſt immer unterliegen, weil es über die Kraft des einzelnen geht, das vollſtändig zu über-

winden und ſeinem Charakter nach klar zu erkennen, was zur eigentlichen Konſtitution ſeiner geiſtigen Individualität gehört. Wie einer ſeine Eltern und ſein Vaterland nicht objektiv beurteilt, ſo glaubt er an die Richtigkeit gewiſſer Grundgedanken. Hegel nun hat, dank ſeiner beſonderen Natur, die bei aller Begabung ein ſeltſamer Mangel der Befähigung auszeichnete, die ich die naturwiſſenſchaftliche heißen möchte, ſeiner Zeit einen übergroßen Tribut gezollt. Er hat ſchlankweg mit Ideen und Vorſtellungen operiert, die ihm und ſeiner Zeit wohl berechtigt dünkten, einer ſachlichen Kritik jedoch nicht ſtandhalten können, und auf dieſe Weiſe einerſeits das Wahre uneigentlicher ausgedrückt, als dies geboten erſchien, anderſeits direkte Irrtümer vertreten, die er hätte vermeiden können.

Hegel, der ſowohl ein unbedingt tiefer als, in bedingtem Sinne, auch ein klarer Geiſt war, hat ſonach nicht ſo philoſophiert, daß man ihn zum Vorbilde nehmen dürfte. Jetzt, wo Sie wiſſen, worauf ich hinaus will, will ich Ihnen in abstracto auseinanderſetzen, welchen Anforderungen das philoſophiſche Denken zu genügen hat, wenn es zu dauerhaften Ergebniſſen führen ſoll: es muß von beſtimmten, präziſen Vorſtellungen und Begriffen ausgehen und darf ſich nur ſolcher bedienen, es muß exakt verfahren, es muß gegenſtändlich ſein. Gehen wir dieſe Anforderungen, die ſich, wie Ihnen ſofort aufgefallen ſein wird, mit denen decken, welche an den Naturforſcher zu ſtellen ſind, im einzelnen durch.

Betrachten wir zuvörderſt die Präziſion. Ich ſagte: der

Philoſoph müſſe von beſtimmten, präziſen Vorſtellungen und Begriffen ausgehen und dürfe ſich nur ſolcher bedienen. Dies bedeutet, negativ ausgedrückt, daß er ſich nie und nimmer bei dem Ungefähr, bei vagen Vorſtellungen und Gedanken beruhigen darf. Hierzu gehört zunächſt, daß die Begriffe eindeutig definiert werden, es darf kein Zweifel darüber beſtehen, was mit einem Ausdrucke gemeint ſei. Dieſer Anforderung ſcheint nun Hegel beſſer als irgend einer zu genügen, denn ſeine Definitionen ſind klaſſiſch in ihrer Art. Allein es handelt ſich um etwas Tieferes, Bedeutſameres, als das Definieren überhaupt: es handelt ſich darum, daß die Definition ſelbſt vollkommen deutlich ſei, daß ſie ihrerſeits keine *à-peu-près*, keine zweideutigen Vorſtellungen einſchließe, daß ſie keine Unklarheit bringe oder übrig laſſe, und dieſes läßt ſich von Hegels Definitionen, ſo gut ſie in ſein Syſtem paſſen, nicht immer behaupten. Es iſt ſchwer, in Sätzen wie: »der Geiſt iſt das Bei-ſich-Sein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Andersſein in ſich zurückkehrt«, — »die Natur iſt die Idee in der Form des Andersſeins oder der Entäußerung« — Sätzen, die dem »Wiſſenden« tiefe Erkenntniſſe zum Ausdruck bringen, glückliche und aufklärende Beſtimmungen anzuerkennen. Halten wir nun ſolchen Sätzen eine beliebige kantiſche Definition gegenüber, z. B. die folgende: »Schönheit iſt Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird«, oder: »erhaben iſt ein Gegenſtand, deſſen Vorſtellung das Gemüt beſtimmt, ſich die Unerreichbarkeit der Natur als

Darſtellung von Ideen zu denken«. Was immer gegen die Ausdrucksweiſe vorzubringen ſei: die Definitionen ſind präzis, jedem Satze entſpricht ein vollkommen klarer Gedanke, jedem Begriffszuſammenhang eine vollkommen deutliche Vorſtellung, und jeder, der die deutſche Sprache beherrſcht, ob er heute, morgen oder nach hundert Jahren leben mag, wird das gleiche Urteil fällen müſſen. Will man den Unterſchied zwiſchen der Kantiſchen und der Hegelſchen Definitionsart auf beſonders prägnante und ein wenig übertreibende Art formulieren, ſo dürfte man vielleicht ſagen: Kant führt das Undeutliche überall auf Deutliches, Hegel nicht ſelten Deutliches auf Undeutliches zurück. Hätte Hegel ſich beim Ungefähr nicht beruhigt, hätte er den Geiſtesprozeß ſchärfer ins Auge gefaßt und genauer beſtimmt, er hätte unbeanſtandbare Erkenntniſſe zum Ausdruck gebracht, wie denn Bergſons Ausſagen über den gleichen Gegenſtand tatſächlich kaum zu beanſtanden ſind. — Nun begegnen wir aber in jeder Philoſophie Vorſtellungen und Begriffen, die aus dem gegebenen Zuſammenhang nicht abzuleiten, mithin auch nicht eigentlich zu definieren ſind, weil ſie eben die Vorausſetzungen dieſes Zuſammenhangs bezeichnen: welche Kriterien gibt es hier für die Präziſion, für die unbedingte Genauigkeit? — Es ſind erſtens die Unmöglichkeit, die Vorausſetzung weiter abzuleiten, zweitens ihre Zweckmäßigkeit hinſichtlich des Verſtändniſſes der Einzelfälle, endlich die unbedingte Notwendigkeit ihrer Annahme. Hier gilt es peinlich genau ſein, bei jeder Gelegenheit zu fragen: iſt meine Vorausſetzung wirklich

die letzte Inſtanz? Iſt ſie die richtige, d. h. die, unter welcher allein das Faktiſche erſchöpfend zu begreifen wäre? Muß ich ſie annehmen? — Kant erkannte als oberſte Vorausſetzungen einerſeits das erkennende Ich, anderſeits die gegebene Natur an. Dieſe Prämiſſen trotzen allen nur möglichen Einwänden: ich muß die Exiſtenz meiner ſelbſt, muß auch die der Natur vorausſetzen, und innerhalb dieſer Grenzen ruht die ganze erfahrbare Welt. Aber wie ſteht es mit Hegels abſoluter Idee? — Daß ſie als Begriff undeutlich iſt, kann ihr verziehen werden, dieſes iſt ein häufiges Schickſal oberſter, unableitbarer Vorausſetzungen. Aber iſt ſie als ſolche wirklich nicht abzuleiten? Bedeutet ſie wirklich die letzte Inſtanz? — Ich bin der letzte, der beſtreiten wollte, daß Hegel etwas Wirkliches und Letztes gemeint hat: aber da er der Idee Eigentümlichkeiten zuerkannte, die nur Denkprinzipien beſitzen, ſo kann man ſie als Letztes nicht gelten laſſen, Denkprinzipien ſetzen ihrerſeits unbedingt das Daſein eines denkenden Geiſtes voraus. Alſo hat Hegel ſeine Prämiſſe ſchlecht gewählt oder wenigſtens das, was er meinte, falſch ausgedrückt, was dem Erfolge nach auf das gleiche hinausläuft. Von einem beträchtlichen Teil der heutigen Philoſophen läßt ſich das gleiche ausſagen: auch ſie gehen von ſchlecht gegründeten Vorausſetzungen aus. Zu dieſen gehört z. B. die »Erfahrung«, das erſte und letzte Wort des Pragmatismus ſowohl als der antimetaphyſiſchen Naturphiloſophie. Die Erfahrung iſt als Begriff weder aus ſich ſelbſt evident noch auch unableitbar, ſie iſt nur als beſtimmtgearteter Zuſammenhang beſtimmter Faktoren zu verſtehen, muß ſonach aus vorher Voraus-

geſetztem definiert werden. Setzt man Erfahrung = Wirklichkeit, dann fällt dieſes Bedenken zwar weg, aber es wird durch das gewichtigere abgelöſt, ob es wohl einen Sinn habe, eine ſo undeutliche, nur dem kurzſichtigſten Blicke ihre Gebrechen nicht offen vorweiſende Formel als Grundlage der Forſchung anzunehmen. — Schließen wir dieſe Betrachtung ab: alle Philoſophien, die von beanſtandbaren Vorausſetzungen ausgehen, deren Grundannahmen und Hauptbegriffe unklar, unpräziſe ſind, ſind ſiech geboren, ſie ſind daher nicht vollwertig und ſetzen kränkelnde Erben in die Welt. Eine Zeit mag ſie lärmend als höchſte Weisheit preiſen — einmal kommt die Wahrheit doch an den Tag und ſie verſchwinden im Dunkel, von wannen ſie gekommen waren.

Das zweite Grundgebot für das philoſophiſche Denken, das übrigens vom erſten kaum zu trennen iſt, betrifft die Exaktheit. Vergegenwärtigen Sie ſich, was exakte Naturforſchung heißt, und Sie werden leicht erfaſſen, was ich meine. Exakt forſchen bedeutet nicht bloß richtig beobachten in dem Sinne, daß man nichts Falſches wahrnimmt, ſondern auf die Weiſe beobachten, daß die Wahrnehmungen Erkenntniſſe vermitteln. Und dieſes gelingt nur, wenn man ſeine Verſuche ſo anſtellt, daß ihr Ergebnis die geſtellte Frage entſcheidet. Nicht jeder zuverläſſige Beobachter darf ein exakter Forſcher genannt werden: er mag das Wahrgenommene mißverſtehen, aus dem Geſehenen falſche Schlüſſe ziehen, oder auch ſeine Experimente ſo anſtellen, daß ſie über nichts zu belehren fähig ſind. Ich mag tauſend und abertauſend richtige Beobach-

tungen machen: wenn ich ſie nicht auf ſolche Weiſe anzuordnen weiß, daß mir das Beobachtete ſeiner Bedeutung nach verſtändlich wird, ſo habe ich gar nichts getan. — Übertragen wir dieſes Verhältnis auf die Philoſophie: es kommt nicht auf das Denken »überhaupt« an, auch nicht auf richtiges Denken im Sinne der formalen Logik, ſondern auf ein Denken ſolcher Art, daß etwas dabei herauskommt, daß das Problem, um das es ſich handelt, erſchöpfend begriffen wird. Und dieſes gelingt nur, wenn die Fragen richtig geſtellt wurden. Das Ergebnis eines Gedankenganges hängt unmittelbar vom Ausgangspunkte und der eingeſchlagenen Richtung ab: der beſtbegabte Philoſoph, der logiſch zu fehlen unfähig wäre, wird jede Erkenntnis umgehen, wenn er von falſcher Seite an ſein Objekt herantritt. Solches haben nur zu viele getan: die Beiträge John Stuart Mills, Taines, Oſtwalds, Ernſt Machs zur Theorie der Erkenntnis ſind deswegen ohne Bedeutung für die Wiſſenſchaft, weil dieſe übrigens hochverdienten Männer die Frageſtellung, die zur Löſung erkenntniskritiſcher Probleme einzig in Betracht kommt, nicht gefunden und auf dieſem Felde daher nicht exakt geforſcht haben.[1] Exaktheit: das iſt letzten Grundes die eigentliche Bedeutung deſſen, was meiſtens als Tiefe bezeichnet wird. Einen Zuſammenhang tief erfaſſen heißt nichts anderes als ihn ſo anpacken, daß er in ſeiner Totalität begriffen wird. Iſt dieſes geſchehen, ſo iſt alles getan, mehr kann kein Tiefſinn hervorholen. Man nennt aber den Philoſophen tief, der

[1] Dieſen Punkt habe ich im dritten Kapitel vom *Gefüge der Welt* des näheren ausgeführt.

ſeine Fragen richtig ſtellt, während man dem Naturforſcher bloß das beſcheidenere Prädikat der Exaktheit zuerkennt, weil jenem die Totalität Objekt iſt und die Totalität überhaupt nur »tief« gefaßt werden kann, wenn anders ſie gefaßt werden ſoll. Hier gibt es keine Teilprobleme, wie ſie dem Naturforſcher begegnen, keine Teilprobleme, die richtig gelöſt werden können, ohne daß der Totalzuſammenhang begriffen würde: dem Philoſophen wird das Einzelne ausſchließlich vom Ganzen her beſtimmt. Daher können in der Philoſophie überhaupt nur tiefe Geiſter exakt verfahren, während unter großen Naturforſchern recht oberflächliche vorgekommen ſind. Und jetzt werden Sie wohl ganz verſtehen, was ich ſagen will, wenn ich Kant als Meiſter des Tiefſinns bezeichne, jenen neueren Denkern hingegen, welche den Gegenſtand der Erkenntnis in einem Sollen zu finden glauben, oder die Wirklichkeit auf Wertſetzungen begründen, dieſe Eigenſchaft abſprechen muß: Kant hat ſeine Fragen überall auf ſolche Weiſe geſtellt, daß das Einzelne im richtigen Verhältnis zur Totalität erſchien, daß alſo das Ganze dem Teil ſeinen Ort anwies. Denn da er überhaupt nur die Erkenntnisart des Subjekts unterſuchen wollte, kann es ihm nicht als Fehler angerechnet werden, daß er den Totalzuſammenhang nicht ſo hinſtellte, wie er als ſolcher am beſten zu überſehen war. Was aber hat Rickert getan? Er hat das Wirklichkeitsproblem gleichſam in einen Winkel gedrängt und den totalen Zuſammenhang, den er freilich an keiner Stelle zerriſſen hat, dann in einer Perſpektive betrachtet, die ſie arg verzerren mußte. Es erwies ſich ihm,

und von ſeinem Standpunkte aus mit Recht, daß uns eigentlich nur Urteilsforderungen gegeben ſind, und um dieſe halbkontingente Geſetzmäßigkeit zu begreifen, konnte er nicht umhin, auf genau dem gleichen Wege, welchen Phyſiker in ſolchen Fällen betreten, ein Prinzip zu erdenken, das unter allen Umſtänden richtig, alles Zweifelhafte unter ſich begriff: das Prinzip des transzendenten Sollens. Gegen Rickerts Konſtruktion läßt ſich, ihre Richtigkeit betreffend, nicht das mindeſte einwenden, ſie iſt ſogar bewundernswert als Werk eines ſeltenen Scharfſinns, aber ſie iſt kein Produkt exakten Forſchens im oben beſtimmten Sinne, und ſeine Erkenntniſſe ſind daher nicht tief. Rickerts Philoſophie gibt keinen erſchöpfenden Weltbegriff, weil ſie den Zuſammenhang von Weltall und Menſchengeiſt, den auch ſie vorausſetzen muß, von einem Standpunkte aus betrachtet, der das Ganze nicht zu überſehen geſtattet und das, was von ihm aus ſichtbar iſt, in verzerrter Perſpektive zeigt. Aber die Philoſophie des Sollens erſcheint doch wahrhaft tiefſinnig, wenn man ihr die Philoſophie der Werte gegenüberhält. Das Unternehmen, alles Gegebene im Zuſammenhang als gültig vorausgeſetzter Werte zu betrachten, iſt ohne Zweifel ein mögliches Unternehmen. An ſich ſelbſt iſt jeder Standpunkt, der innerhalb des Gegebenen liegt, ein möglicher Standpunkt, und im Reiche der Vorſtellungen gibt es leider keine harten Tatſachen, die der Urteilskraft des experimentierenden Forſchers ihr Geſchäft erleichtern. Nichtsdeſtoweniger iſt es ſchwer zu verſtehen, wie klardenkende Männer an einer ſolchen Philoſophie je haben Genüge finden können. Denn was

iſt ihr Sinn? Sie ordnet die ganze reiche Gegebenheit, deren Daſein nicht in Zweifel zu ziehen iſt, einer Spezialgegebenheit unter, deren Daſein nur durch Poſtulate zuſtande kommt! Mögen anerkannte Werte die Vorausſetzungen jedes Kulturgebildes ſein — ſie gelten nur in bezug auf den Geiſt, der ſie anerkennt, und auch die Kulturphiloſophie iſt oberflächlich, die nicht tiefer greift, als bis zum Daſein der Werte. Heute ſind Weltanſchauungen modern, deren Gerüſt gleichſam oberhalb des Menſchen ruht: in der Sphäre freigeſetzter Begriffe. Es entſpricht dem Kleinarbeitergeiſte unſerer Zeit, das Zierliche dem Soliden vorzuziehen, und reine Begriffsgebilde ſind ja allerdings leichter zu behandeln, als das großzügige, ſpröde Gefüge der wirklichen Welt. Allein Sie können mir glauben: dieſe Mode wird vergehen. Philoſophie iſt keine Kleinkunſt. Die Begriffskonſtruktionen genannter Art werden bald vergeſſen werden, denn ſie ſind nicht gegenſtändlich.

Hiermit wären wir bereits tief in die Betrachtung des dritten Grunderforderniſſes des philoſophiſchen Denkens hineingeraten, der Forderung, daß das Denken gegenſtändlich ſei, das heißt, daß es nur objektive, wirklich beſtehende Zuſammenhänge zuſammenfaſſe. Es iſt ja ein leichtes, zwiſchen jedem Gegenſtande der Welt und jedem anderen eine Beziehung zu ſtatuieren, die Zahl möglicher Verknüpfungen iſt unendlich und einem geiſtreichen Manne mag es als anmutiges Spiel hingehen, wenn er zwiſchen unvereinbaren Dingen die Netze ſeiner Gedanken ausſpinnt. Aber ernſt ſind dieſe Netze nicht zu nehmen. Sie mögen literariſchen Wert haben, ſie mögen als Anregungen

ſogar nützlich ſein, philoſophiſche Bedeutung kommt ihnen niemals zu. Denn die Philoſophie ſoll nun einmal Erkenntnis vermitteln, und dieſes vermögen ungegenſtändliche Gedanken nicht. In unſerer Epoche eſſayiſtiſcher Tendenzen, denen ſogar tiefe Geiſter nicht immer widerſtehen, iſt es ſchwer, einem klugen Buche zu begegnen, deſſen Gedanken nicht zur Hälfte ungegenſtändlich wären. Dieſes gilt zumal von Schriften, welche die Kunſt oder ſoziale Probleme behandeln, weil dieſe Themen beſonders verführeriſch ſind. Die Verfaſſer ſolcher Bücher gehen meiſt auf die folgende Weiſe vor: ſie werfen zwei oder drei beliebige Begriffe aus, und ſehen dann zu, was ſich in dem Netze, das dieſe umrahmen, heimbringen läßt. Es iſt natürlich alles nur Mögliche, denn der Geiſt müßte ſchon gar von Gott verlaſſen ſein, der im Binnenraume dreier Koordinaten nicht das Weltall einzufangen vermöchte. Aber was ſteht dafür, daß den geſetzten Grundbegriffen reale Grundlagen der Wirklichkeit entſprechen? daß ſie ohne Vorurteil auf das Ganze des fraglichen Gebietes anzuwenden ſind? daß ſie nicht die Umriſſe fiktiver Konſtruktionen hinzeichnen, innerhalb welcher auch die Wirklichkeiten, die ihnen als Elemente eingefügt werden, zu Hirngeſpinſten zerrinnen müſſen? — Hiernach wird gar nicht gefragt. Und doch iſt dieſes das erſte, was aufzuklären wäre, denn dieſe Fragen entſcheiden darüber, ob die Zurückführung auf Begriffe Erkenntnis bedeutet oder nicht. Noch einmal: wer bloß unterhalten will, der mag auf die bezeichnete Weiſe verfahren, der Philoſoph, der nicht beſſer zu denken weiß, hat ſeinen Beruf verfehlt.

Philoſophie kann nur als wertvoll gelten, wenn ſie die Prädikate der Exaktheit, der Gegenſtändlichkeit und der Beſtimmtheit verdient. Eine Erkenntnis, die den Anforderungen nicht genügte, die wir im Laufe dieſer Stunde entwickelt haben, wird ſicher einmal überholt, ſie bedeutet im glücklichſten Falle den vorletzten Ausdruck, und unſterblich iſt immer nur das letzte Wort. Auch der tiefſte Gedanke muß genau gefaßt und ausgeſprochen werden, wenn anders er als ſolcher fortleben ſoll. Es hat ja niemals an Seelen gefehlt, die von Ahnungen über die letzten Zuſammenhänge erfüllt ſind und ehrlich nach Ausdruck ringen. Die meiſten finden ihn nicht. Muſikern und Dichtern gelingt es zuweilen, ihre unbeſtimmten Ahnungen vermittelſt beſtimmter Gefühle beſtimmt auszudrücken und auf dieſe Weiſe Tüchtiges zu leiſten: das gedankliche Ungefähr entſpricht oft einer deutlichen Empfindung. Aber der Philoſoph, der ſeine Gedanken nicht beſtimmen kann, iſt eine verfehlte Exiſtenz. Philoſophie hat ausgeſprochen zu ſein, ſonſt iſt ſie überflüſſig, ihr ganzer, ihr einziger Wert beruht darauf, daß ſie das unzweideutig feſtſtellt, was alle vielleicht ahnen. Heute, wohl unter dem Einfluſſe eines halbabſichtlichen, weil dem Ergebniſſe nach hochwillkommenen Mißverſtehens der Bergſonſchen Philoſophie, wird häufig behauptet: das Dunkle ſei gerade das Wahre, klare Begriffe ſprächen immer Lügen aus. Daran iſt ſoviel richtig, daß der Grund des wirklichen Werdens allerdings dunkel iſt, und daß eine Reihe bejahrter und abgeklärter Begriffe außerſtande ſind, das zu leiſten, was heute von ihnen verlangt wird. Vollkommen verfehlt und geradezu

ungeheuerlich ist aber die Folgerung, die aus diesen nicht eben unerhörten Ergebnissen neueren Forschens gezogen wird: die Erkenntnis müsse auf Klarheit verzichten! solches zu behaupten ist unverschämt, ist sündhaft. Erkennen heißt schlechterdings nichts anderes, als das sich klar machen, was vordem dunkel war, eine unklare Erkenntnis kann es nicht geben. Also muß auch die Erkenntnis des »Dunklen« als solche eine »helle« sein, denn vorher ist dieses nicht erkannt. Wir sind heute in der glücklichen Lage, neue Probleme vor uns zu sehen, die wegen ihrer Neuheit zunächst natürlich dunkel erscheinen. Wissen wir nichts Besseres zu tun, als nun schnell das Gebot der Dunkelheit echter Erkenntnis zu proklamieren, so sind wir des Hohngelächters der ganzen Nachwelt gewiß.

Was ich Ihnen von den Anforderungen, deren vollkommene Erfüllung das Ideal des philosophischen Denkens bezeichnen würde, bisher gesagt, bezog sich bloß auf die technische Seite des Problems. Die gleichen Zusammenhänge lassen sich aber auch ethisch, vom Wesen des Menschen her, bestimmen. Sehen wir nun zu, was den Forderungen der Exaktheit, der Präzision und der Gegenständlichkeit auf ethischem Gebiete entsprechen mag, so entdecken wir, daß dieses das Gebot der Wahrhaftigkeit ist.

Es ist nämlich nicht nur unmöglich, ohne Wahrhaftigkeit exakt zu sein: dem Denker, der die Tugenden seines Berufs nicht nach bestem Vermögen übt, der sich hier gehen läßt und nicht das Äußerste von sich verlangt, fehlt es notwendig zugleich an Wahrhaftigkeit. Denn der Philosoph

iſt noch nicht wahrhaftig, wenn er bloß das ausſpricht, was er meint: er darf bloß das meinen, was wirklich iſt, ſeine Überzeugung muß dem wahren Verhältnis ſeines wahren Weſens zu Wirklichem Ausdruck verleihen. Bei den meiſten tut ſie dies, allem Anſcheine entgegen, nicht. Die meiſten gehen von Vorausſetzungen aus, die ſie teils blindlings übernahmen, ohne ſich über ſie Rechenſchaft abzulegen, teils künſtlich erſchufen, indem ſie ein undeutlich erſchautes Bild in den Rahmen inadaequater Begriffe einfaßten. Sie glauben ehrlich an dieſe Vorausſetzungen, kein Moraliſt hätte das Recht, ſie der Unaufrichtigkeit zu zeihen: und dennoch lügen ſie im tiefſten ethiſchen Verſtande, ſie bekennen ſich zu Überzeugungen, die ſie im Grunde nicht haben. Dieſe Lüge mag bei Menſchen verzeihlich ſein, deren Lebenszentrum im Praktiſchen liegt: beim Denker bedeutet ſie die Sünde wider den heiligen Geiſt. Der Denker darf ſich über das Weſen nicht täuſchen, denn Selbſtbeſinnung iſt ſein einziger Beruf. Sein Denken muß aus den Tiefen der Wirklichkeit hervorgehen, ſeine Gedanken haben Spiegel des Wirklichen zu ſein, ſein Glaube darf nur Weſentlichem gelten. Es iſt freilich ſchwer, das Weſen zu erblicken, noch ſchwerer, es im Auge zu behalten. Einer Demut bedarf es hierzu, eines raſtloſen Strebens nach Verinnerlichung, einer grauſamen Bewußtheit, einer immerdar wachſamen Selbſtkritik, die nicht jeder ſich zumuten möchte. Aber es iſt auch nicht notwendig, daß jeder ſich mit Philoſophie befaſſe. Die Weisheit liebt nur den wieder, der ſich ſelbſt überwinden kann.

Gedruckt bei M. Müller & Sohn in München.

J. F. LEHMANNS VERLAG IN MÜNCHEN.

Schriften von Otto Pfleiderer:

Die Entstehung des Christentums.

2. unveränderte Auflage.

INHALT: I. Vorbereitung und Grundlegung des Christentums. II. Die Entwicklung des Urchristentums zur Kirche.

Die Entwicklung des Christentums

von den Uranfängen bis zur Gegenwart.

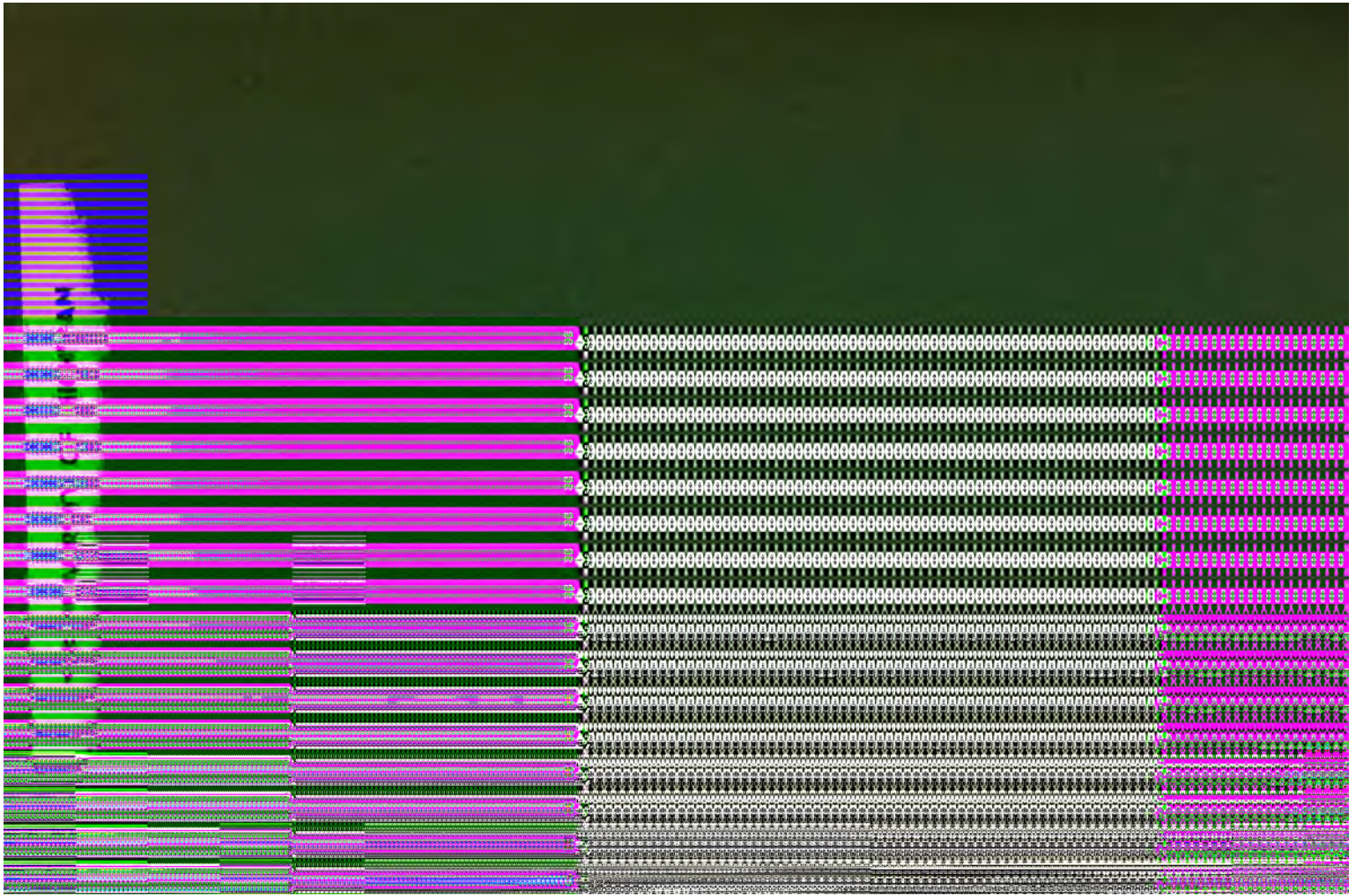
Religion und Religionen.

INHALT: Das Wesen der Religion. — Religion und Moral. — Religion und Wissenschaft. — Die Anfänge der Religion. — Die chinesische Religion. — Die ägyptische Religion. — Die babylonische Religion. — Die Religion Zarathustras und der Mithraskult. — Der Brahmanismus und Gaotama Buddha. — Der Buddhismus. — Die griechische Religion. — Die Religion Israels. — Die Religion des nachexilischen Judentums. — Das Christentum. — Der Islam.

Reden und Aufsätze.

INHALT: Der deutsche Volkscharakter im Spiegel der Religion. — Die Idee des ewigen Friedens. — Das deutsche Nationalbewußtsein in Vergangenheit und Gegenwart. — Rede zur Vorfeier des Geburtstages des Fürsten Bismarck (1895). — Luther als Begründer der protestantischen Gesittung. — Goethes religiöse Weltanschauung. — Schillers Geschichtsphilosophie. — Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie. — Theologie und Geschichtswissenschaft.

Umfang jedes Bandes 250—270 Seiten. Preis für den Band: geheftet M. 4.—, gebunden M. 5.—, in Liebhabereinband M. 6.—.



UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06345 3927

DO NOT REMOVE
THIS BOOKCARD